COLLECTION
DES
CHEFS-D'ŒUVRE MÉCONNUS

MALEBRANCHE

TRAITÉ
DE
L'AMOUR DE DIEU
EN QUEL SENS IL DOIT ÊTRE DÉSINTÉRESSÉ
SUIVI DES TROIS LETTRES AU P. LAMY

INTRODUCTION ET NOTES DE
DESIRÉ ROUSTAN

AVEC UN PORTRAIT GRAVÉ SUR BOIS PAR
OUVRÉ

19 23

TRAITÉ
DE L'AMOUR DE DIEU

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

LA COLLECTION DES CHEFS-D'ŒUVRE MÉCONNUS

EST PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

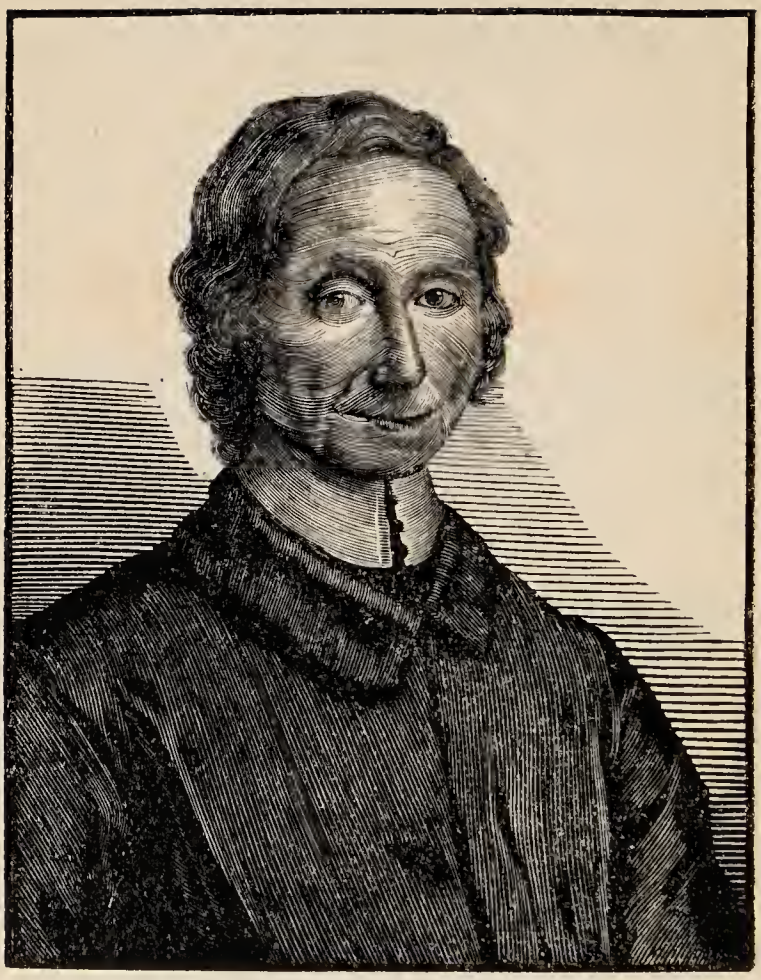
DE M. GONZAGUE TRUC

La collection des « CHEFS-D'ŒUVRE MÉCONNUS » *est imprimée sur papier Bibliophile Inaltérable (pur chiffon) de la maison Montgolfier Frères de St-Marcel-les-Annonay au format in-16 Grand-Aigle (13,5 × 19,5).*

Le tirage est limité à deux mille cinq cents exemplaires numérotés de 1 à 2500.

Le présent exemplaire porte le N° 2013

Le texte reproduit dans ce volume est celui de l'édition publiée chez Léonard Plaignard, à Lyon, en 1707.



NICOLAS DE MALEBRANCHE

(1638-1715)

Gravé par Achille OUVRÉ

D'après une peinture de J.-B. SANTERRE, 1713.

COLLECTION
DES
CHEFS-D'ŒUVRE MÉCONNUS

MALEBRANCHE

TRAITÉ
DE L'AMOUR DE DIEU

EN QUEL SENS IL DOIT ÊTRE DÉSINTÉRESSÉ

SUIVI DES

TROIS LETTRES AU P. LAMY

INTRODUCTION ET NOTES
DE
DÉSIRÉ ROUSTAN

Avec un portrait gravé sur bois par Achille OUVRÉ

ÉDITIONS BOSSARD
43, RUE MADAME, 43
PARIS
1922

INTRODUCTION

DE

Désiré ROUSTAN

81620

INTRODUCTION

LE court traité de Malebranche originairement intitulé *De l'amour de Dieu* [a] parut pour la première fois, relégué, presque dissimulé, à la suite de la seconde édition du *Traité de Morale*, imprimée à Lyon en septembre ou en octobre 1697 [b]. Le moment semblait singulièrement choisi pour écrire sur un tel sujet. Le problème de l'amour de Dieu, qu'on pourrait croire réservé à quelques rares contemplatifs, divisait alors la cour et la ville, jetait le trouble parmi les prélats et les docteurs de Sorbonne, dans le clergé séculier et dans les ordres religieux, passionnait toute la société cultivée, effrayait M^me^ de Maintenon, irritait Louis XIV, excitait les

[a] Le même ouvrage, dans les éditions suivantes de 1699 et de 1707, a pour titre : *Traité de l'amour de Dieu, en quel sens il doit être désintéressé.*

[b] Le privilège de cette édition est daté du 2 septembre 1697. Mais Malebranche écrit à un ami le 16 septembre que son écrit sur l'*Amour de Dieu* n'est pas encore imprimé.

rivalités des cardinaux romains et semblait embarrasser jusqu'au Souverain Pontife lui-même. Aussi M. de Harlay, qu'on disait « outré partisan de M. de Cambrai », n'avait-il pas eu beaucoup de peine à obtenir de son beau-père, M. de Boucherat, chancelier, qu'il arrêtât le privilège sollicité (a). Les amis de Malebranche avaient dû recourir aux presses provinciales.

Il faut se rappeler cette tempête et les principaux orages qui la précédèrent pour comprendre les scrupules et la réserve de Malebranche lorsque l'imprudence d'un ami maladroit l'obligea d'exprimer publiquement son opinion sur ces dangereuses « spiritualités ». Une femme avait déchaîné cette tempête. Depuis près de dix ans le quiétisme de Molinos avait été formellement condamné par Innocent XI ; mais une jeune veuve de piété exaltée, mystique jusqu'à l'extravagance, séduisante et autoritaire, déséquilibrée et pourtant fort habile, intéressante par ses malheurs et ses aventures, avait su faire revivre la doctrine réprouvée et persuader à des âmes fort pieuses qu'elles demeuraient dans la tradition des plus

(a) *La Vie du R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire, avec l'histoire de ses ouvrages*, par le P. André, de la Compagnie de Jésus, publiée par le P. Ingold, Paris, Poussielgue, 1886, in-12, p. 281.

grands saints en partageant ses illusions.

La vie de Mme Guyon a été souvent racontée et nul de ces récits n'est aussi savoureux que l'autobiographie où elle a relaté avec force détails « toutes les expériences de la vie intérieure, depuis ses commencements jusqu'à la plus haute consommation ». Sans reprendre une tâche déjà plusieurs fois bien faite, bornons-nous à recueillir dans ce précieux document psychologique quelques traits qui éclairent l'une des physionomies les plus singulières de l'histoire religieuse au XVIIe siècle.

Jeanne Bouvier de la Motte, mariée à quinze ans (1664) à Jacques Guyon, gentilhomme âgé et malade qu'elle n'aime pas, se persuade bientôt que Dieu lui-même l'a choisie pour être son épouse. Dès lors, au grand scandale de sa petite ville, Montargis, elle renonce à ses parents, à son mari, à ses enfants, multiplie les mortifications, déchire son corps avec des ronces et des pointes de fer, s'impose de manger des aliments répugnants, met des pierres dans ses souliers quand elle marche, se condamne un jour à poser sa bouche et sa langue « sur le plus vilain crachat qu'elle ait jamais vu » (a).

(a) *La Vie de Madame J. M. B. de La Mothe Guyon écrite par elle-même.....* A Paris, chez les libraires associés, 1791, trois vol. in-8, vol. I., p. 89.

Elle écrit à son confesseur qu'elle aime Dieu « plus que l'amant le plus passionné n'aime sa maîtresse » (a).

En ce temps elle reçoit la visite d'un Barnabite, le P. La Combe, sur lequel elle prend tout de suite un grand empire. Il remarque sur son visage « une présence de Dieu si extraordinaire qu'il se dit à lui-même : je n'ai jamais vu de femme comme celle-là ». « Nous nous entretînmes un peu, ajoute-t-elle, et vous permîtes, ô mon Dieu, que je lui dis des choses qui lui ouvrirent la voie de l'intérieur. Dieu lui fit tant de grâces par ce misérable canal, qu'il m'a avoué depuis qu'il s'en alla changé en un autre homme » (b). Ses austérités redoublent. Elle se fait arracher des dents qui ne lui font point mal, garde celles qui la font souffrir, essaie de jeter du plomb fondu sur sa chair nue, mais renonce à cette pratique parce qu'il coule et ne demeure pas, préfère la cire d'Espagne brûlante « qui fait plus de mal parce qu'elle adhère (c) ». Elle signe un contrat de mariage mystique avec l'Enfant-Jésus. Dieu lui envoie bien des épreuves, mais lui manifeste en même temps sa sollicitude

(a) *Ibid.*, p. 91.
(b) *Ibid.*, p. 169.
(c) *Ibid.*, p. 177.

par des « providences » innombrables : « Vous étiez continuellement appliqué sur moi comme si j'avais été l'unique objet de vos soins... Combien de fois m'avez-vous préservée, ô mon Dieu, des dangers et des bêtes venimeuses ! Quelquefois sans y penser je m'agenouillais sur des serpents qui y [dans la campagne où elle faisait oraison] étaient en abondance, et ils se retiraient sans me faire aucun mal. Ne m'avez-vous pas préservée d'un taureau furieux (a) ? »

Veuve à vingt-huit ans (1676), son premier soin est de renouveler son union mystique et d'admirer la bonté de Dieu qui l'a rendue libre justement le jour de la Madeleine, anniversaire de son premier mariage avec notre Seigneur Jésus-Christ. Cependant elle discerne encore mal les intentions de son divin époux qui laisse subsister sur sa route bien des épines. « Je vis que les croix ne me manqueraient pas, puisque ma belle-mère avait survécu à mon mari ; et je ne pouvais comprendre votre conduite, ô mon Dieu, qui en me rendant libre, m'avait cependant liée plus fortement, en me donnant deux enfants immédiatement avant la mort de mon mari. » Elle

(a) *Ibid.*, p. 212.

trouvc plus tard l'explication : « Si je n'avais eu que mon fils aîné, je l'aurais mis au collège et jc me serais faite religieuse aux Bénédictines. Je me scrais par là dérobée à vos desseins sur moi (a). »

Pcndant quatre ans elle cherche sa voic, sans goûter la paix de l'âme. Elle souffre de la « mort mystique », c'est-à-dire de « l'insensibilité pour Dieu et les choses de Dieu » et se juge persécutée par tous ses proches, — ce qui veut dire qu'elle se rend insupportable à son entourage, sc querelle avec sa belle-mère, avec les domestiques et avec tous ceux de ses directeurs qui refusent de se laisser diriger. Elle se sent parfois accablée, mais son orgueil a toujours sa revanche, car elle fait réflexion que ces humiliations et ces misères « lui communiquent Jésus-Christ même et ses divins états (b). » La voici véritablement « revêtue de Jésus-Christ », son âme jusque-là si imparfaite et « propriétaire » se trouve désormais purifiée « comme l'or dans le creuset ».

Le jour de la Madeleine (22 juillet 1680) approche, et en ce jour, qui lui a toujours été si favorable, un doublc miracle se produit. Elle voit cn songe une petite rcligieuse contrefaite

(a) *Ibid.*, p. 218.
(b) *Ibid.*, p. 256.

qui lui apporte un message céleste : « Ma sœur, je viens vous dire que Dieu vous veut à Genève ». En même temps le P. La Combe, Supérieur des Barnabites de Thonon, disant une messe pour elle, entend trois fois cette phrase : « Vous demeurerez dans un même lieu ». Ces révélations s'accordant merveilleusement avec de secrets désirs, M^me^ Guyon se sent aussitôt délivrée de toute peine, « mise dans une vie nouvelle de paix, de liberté, de facilité à tout bien, » elle retrouve Dieu « et tout en lui et avec lui, avec fermeté et durée et en union d'unité ». Elle ira fonder une maison de Nouvelles Catholiques à Gex. « Je me résolus d'aller comme une folle, sans pouvoir dire ni motif, ni raison de mon entreprise. On m'assurait que vous le vouliez, ô mon Dieu, et c'était assez pour me faire entreprendre les choses les plus impossibles (a). » Autour d'elle tout paraît changé : sa belle-mère lui témoigne de la tendresse, les domestiques qui la poussaient lorsqu'elle voulait passer la servent avec un respect extraordinaire (b). Elle-même reçoit de nouvelles faveurs du ciel. On lui montre une religieuse insensée et seule elle découvre que ce n'est point folie, mais état supérieur de

(a) *Ibid.*, p. 282.
(b) *Ibid.*, p. 284.

purification : « Vous commenciez à me donner alors, ô mon Dieu, le discernement des esprits (a). » — C'est assez clair : l'espoir d'être bientôt rapprochée d'un homme pour lequel elle éprouve une vive inclination la dispose à l'optimisme et lui inspire une indulgence assez contraire à sa nature.

Elle part, ivre d'amour, d'un amour qu'elle rapporte entièrement à Dieu, mais qui avait peut-être des origines plus humaines ; elle sème sur la route tout ce qu'elle a d'argent et de bijoux, jusqu'à ses boutons de manchettes, méprisant précipices et accidents de voiture, chantant au milieu des périls du voyage des cantiques de joie (b). La voici bientôt auprès du P. La Combe. « Sitôt que je le vis, je fus surprise de sentir une grâce intérieure que je peux appeler Communication, et que je n'avais jamais eue avec personne. Il me sembla qu'une influence de grâce venait de moi à lui par le plus intime de l'âme, et retournait de moi à lui, en sorte qu'il éprouvait le même effet... Il n'y avait rien d'humain ni de naturel, mais tout pur esprit (c). » Elle multiplie ses oraisons pour connaître les desseins de Dieu sur

(a) *Ibid.*, p. 286.
(b) *Ibid.*, vol. II, p. 7.
(c) *Ibid.*, II, p. 10.

elle, interroge un saint ermite, et de toutes ces consultations il résulte, comme bien l'on pense, qu'elle doit se fixer à Thonon. D'ailleurs elle a déjà confié sa fille aux Ursulines de Thonon, ce qui lui fournit un argument de plus pour choisir cette résidence. Elle y demeurera deux ans, malgré les jugements sévères des siens, notamment de son propre frère, le P. La Motte, malgré la réprobation publique, et jusqu'au jour où l'évêque de Genève la chassera de son diocèse. Mais elle se sent maintenant assez de force pour ne s'émouvoir d'aucune attaque. « Cet esprit, que je croyais avoir perdu autrefois dans une stupidité étrange, me fut rendu avec des avantages inconcevables. J'en étais étonnée moi-même, et je trouvais qu'il n'y avait rien à quoi il ne fût propre et dont il ne vînt à bout. Ceux qui me voyaient disaient que j'avais un esprit prodigieux.... Mon âme fut mise dans une largeur immense (a). » Le P. La Combe ne se surpassait pas moins. Appelé auprès de Mme Guyon atteinte d'une grave fluxion de poitrine et presque abandonnée des médecins, il la guérissait en entrant dans la chambre. Voyageant avec elle sur le lac de Genève, il

(a) *Ibid.*, II, p. 23 et p. 32.

apaisait une furieuse tempête avec un simple signe de croix au grand étonnement des mariniers (a). Leur union spirituelle devient de plus en plus étroite. La sainte ne peut plus parler à son directeur, ils demeurent l'un auprès de l'autre des heures entières en silence, Dieu voulant leur enseigner que les hommes dès cette vie peuvent apprendre le langage des anges. « Nos cœurs se parlaient et se communiquaient une grâce qui ne se peut dire. Ce fut un pays tout nouveau pour lui et pour moi (b). »

Ce que Mme Guyon ne dit pas, mais ce que nous pouvons conjecturer avec certitude, c'est le trouble jeté par ces étranges prophètes dans le couvent des Ursulines de Thonon et dans toute la région. Il faut que le désordre ait été grave pour que, plusieurs années après, l'évêque de Genève ait pu écrire à un ami au sujet du P. La Combe : « Au nom de Dieu, obtenez.... qu'on ne le renvoie point dans mon diocèse..... Si ce père paraît ici, la moitié du Chablais est perdue (c). »

Invités à chercher un autre asile, ils voya-

(a) *Ibid.*, II, p. 26.
(b) *Ibid.*, II, p. 140.
(c) L. Crouslé, *Fénelon et Bossuet*, Paris, 1894, 2 vol. in-8 ; tome I, p. 389.

gent ensemble jusqu'à Turin où de nouvelles difficultés les attendent, puis se rendent à Grenoble, se séparent, se retrouvent à Verceil, se séparent encore, se réunissent à Chambéry, se quittent une troisième fois et repartent cependant ensemble de Grenoble pour Paris, où ils arrivent le 21 juillet 1686. On devine, qu'au cours de ces voyages apostoliques, nombre d'incidents, de songes, de révélations, prouvent surabondamment à Mme Guyon qu'elle est l'élue de Dieu. « Notre Seigneur me donnait, avec la faiblesse d'un enfant, une force divine... Notre Seigneur me fit rendre en cet état des oracles (a)..... Le P. La Combe éprouvait que sitôt qu'il était divisé d'avec moi, il l'était d'avec Dieu.... Sitôt que Dieu le recevait dans son sein c'était en l'unissant à moi, comme s'il n'eût voulu de lui que dans cette union.» (b). C'est à Turin (1684) qu'elle a ce songe mystérieux qui devait indigner Bossuet (c) et dont il placera vainement le récit sous les yeux de Fénelon pour le désabuser. Elle est dans un bois, sur une montagne, et voit une porte, où elle frappe. C'est Jésus qui vient ouvrir. « Il y

(a) *Vie de Mme Guyon par elle-même*, II, p. 164.
(b) *Ibid.*, II, p. 167.
(c) Bossuet. *Relation sur le quiétisme*, Paris, Jean Anisson, 1698, in-8, p. 24. — *Vie de Mme Guyon par elle-même*, II, p. 178.

avait dans ce bois une chambre, où l'Époux me mena, et dans cette chambre deux lits. Je lui demandais pour qui étaient ces deux lits. Il me répondit : il y en a un pour ma mère, et l'autre pour vous mon Épouse ». « Quand j'ai repris Mme Guyon, écrit Bossuet, d'une vision si étrange... elle m'a toujours répondu : c'est un songe. Mais, lui disais-je, c'est un songe que vous donnez comme un grand mystère et comme le fondement d'une oraison, ou plutôt non d'une oraison, mais d'un état dont on ne peut rien dire à cause de sa grande pureté... O Seigneur, si j'osais je vous demanderais un de vos Séraphins avec le plus brûlant de tous ses charbons pour purifier mes lèvres souillées par ce récit quoique nécessaire. »

Telle était la visionnaire orgueilleuse et dominatrice qui, après avoir pendant cinq ans fait des adeptes en Savoie, à Turin, à Grenoble, à Dijon, allait trouver à Paris des disciples moins obscurs et conquérir même le plus étrange ascendant sur un jeune prêtre de haute naissance et de grande piété, disciple jusque-là de Bossuet, l'abbé de Fénelon. Certes les théologiens qui jusqu'à la fin du siècle vont disserter sur l'amour de Dieu s'interdiront le plus possible de citer Mme Guyon. Le P. Lamy et Malebranche ne la nommeront

jamais. Fénelon préférera se réclamer d'autorités plus orthodoxes, de Saint François de Sales principalement, de Sainte Thérèse, de Sainte Catherine de Gênes, de Saint Bernard, du Bienheureux Jean de la Croix, du P. Surin. Il écrira même à Noailles (8 juin 1697) que ses *Maximes des Saints* « mettent en poudre toutes les erreurs de M^me^ Guyon ». Mais il est seul de cet avis. L'empreinte guyonienne et même les allusions à la personne de Madame Guyon sont assez visibles dans cet ouvrage qui lui vaudra tant de disgrâces (a). L'inspiratrice ne s'y trompera pas. Inquiète lorsqu'elle apprit la publication des *Maximes*, elle ne tardera pas à se rassurer : « J'ai lu le livre avec respect et satisfaction. J'y trouve très peu de choses à redire... Tout en gros je le crois très bon... A Dieu ne plaise que je me plaigne d'y être condamnée en quelques endroits, puisqu'outre que la condamnation n'est pas formelle, Dieu sait que je voudrais de tout mon cœur être condamnée de tout le monde (b). » Que l'on

(a) M. Albert Cherel a relevé ces allusions avec beaucoup de soin dans son édition critique de l'*Explication des Maximes des Saints*. Bloud, 1911, in-12. Introd. p. 65-66.

(b) Lettre inédite du recueil Chevreuse, citée par P.-M. Masson, *Fénelon et M^me^ Guyon*, Paris, Hachette, 1907. Introd. p. LVII.

compare d'ailleurs deux ouvrages, *Les Justifications de la doctrine de M^me^ de La Mothe-Guion*, trois volumes d'extraits d'auteurs mystiques qu'elle dicta à une secrétaire en cinquante jours pour démontrer son orthodoxie aux théologiens qui examinaient sa doctrine, et l'ouvrage plus concis de Fénelon intitulé *Les principales propositions du livre des Maximes des Saints justifiées par des expressions plus fortes des saints auteurs* (a) : on ne pourra manquer de remarquer, — malgré les différences qu'expliquent la prudence de Fénelon, sa science théologique plus sûre, son habitude de la controverse, son sens littéraire plus délicat, — l'identité de l'accent, l'identité de la méthode, et l'identité des sources. Voilà ce qui oblige à évoquer la personnalité de M^me^ Guyon toutes les fois qu'on écrit sur la discussion dans laquelle le P. Lamy engagea Malebranche. « C'est elle, affirme Bossuet, qui fait le fond de cette affaire (b). »

Deux autres personnalités dominent la scène, celles des deux grands prélats qui vont mener la bataille. Mais elles sont assez connues. Que toutes deux provoquent encore aujourd'hui des jugements peu concordants et passionnés,

(a) Envoyé à l'abbé Chanterac le 15 décembre 1698.
(b) *Relation sur le quiétisme*, sect. II, § 7.

ce n'est pas signe que les érudits aient ménagé leur peine, mais plutôt que la querelle même de l'amour de Dieu qui les fit se heurter n'est pas entièrement éteinte et conserve une signification pour les consciences de notre temps. Comment Fénelon fut-il conquis, comment s'opéra ce que Bossuet appelle si justement « un prodige de séduction » ? « Il la vit, écrit Saint-Simon, leur esprit se plut l'un à l'autre, leur sublime s'amalgama ». L'abbé Phélipeaux, dans sa *Relation* si riche en documents et en anecdotes (a), parle d'un retour en carrosse de Beynes à Paris, après la première entrevue de Mme Guyon et de Fénelon dans le château de la duchesse de Charost (octobre 1688). Elle s'appliquait à lui expliquer sa doctrine et demandait si cela entrait dans sa tête : « Cela y entre, répondit l'abbé, par la porte cochère. » Résumés sans doute trop rapides, mais si la conquête fut en réalité plus lente, aucune formule ne saurait exagérer l'emprise de la « sainte » sur le disciple de prédilection : « De tous les enfants spirituels que Dieu m'a donnés, je n'en ai eu aucun qui fût pareil à celui-là. C'est une intimité qui ne se peut exprimer..

(a) *Relation de l'origine du progrès et de la condamnation du quiétisme répandu en France avec plusieurs anecdotes curieuses*, 1732, 2 vol. in-12 ; tome I, p. 35.

Quelque union que j'ai eue pour le Père [La Combe], j'avoue que celle que j'ai eue pour M. l'abbé [de Fénelon] est encore d'une tout autre nature (a). »

Comment ne pas répondre à tant d'élan quand on éprouve précisément ce besoin d'affection, de soutien, de confidence, dont la correspondance de Fénelon témoigne en tant de passages ? Comme elle sensible et romanesque, comme elle de chétive santé, comme elle sujet à des « langueurs », à des « sécheresses » douloureuses, alternant avec des heures de folle espérance et d'enthousiasme chimérique, il semblait prédisposé par sa nature à cette intimité que seule, il est vrai, Mme Guyon avoue dans ses écrits, mais que l'obstination de Fénelon à ne jamais désavouer son inspiratrice au milieu des plus cruelles disgrâces ne prouve pas avec moins d'évidence. Bientôt cette amitié exaltée, non sensuelle, qui le guérit de ses dépressions nerveuses, échauffe son imagination et flatte son goût du mystère, lui fait perdre toute sagesse et jusqu'à la notion du ridicule. Le voici suppliant sa correspondante d'user sans aucune gêne de tous les noms qu'elle se sent portée à lui donner, prière

(a) Fragment inédit d'autobiographie publié par Maurice Masson, *op. cit.*, p. 6-10.

qui lui vaut d'être appelé « mon enfant », « mon fils bien-aimé », « général », et même « Bibi ». Le voici versifiant sur des airs connus : *Ah ! ma chère maîtresse*, *Taisez-vous ma musette, Je ne veux de Tirsis entendre les raisons*, et ces vers expriment le désir de bannir la grave raison pour redevenir un tout petit enfant :

A peine je bégaie,
Je ne sais pas mon nom
Je pleure, je ris, je m'égaie
Je ne crains que maman téton (c'est-à-dire :
la nourrice) (a).

Ces puérilités, ainsi que l'ont noté Maurice Masson, Jules Lemaître et M. Ernest Seillière, voilaient des rêves naïfs, mais grandioses. Mme Guyon prophétisait à son ami qu'il rénoverait l'Eglise, serait le « père d'un grand peuple », le Christ d'un nouvel évangile. Savait-elle qu'elle réveillait les folles visions qui vingt ans plus tôt avaient grisé le jeune prêtre : « Je pars et peu s'en faut que je ne vole... La Grèce s'ouvre à moi, le Sultan effrayé recule, déjà le Péloponèse respire en liberté, et l'église de Corinthe va refleurir.... Je vois déjà le schisme qui tombe, l'Orient et l'Occident qui se réunissent, l'Asie qui soupire

(a) Maurice Masson, *op. cit.*, p. 356.

jusqu'au bord de l'Euphrate et qui voit renaître le jour après une si longue nuit (a). »

De ce roman rappelons brièvement la suite, passablement tragique. Mme de Maintenon est conquise, et avec elle, Saint-Cyr. La doctrine du pur amour et de l'indifférence au salut séduit nombre de grands personnages, Mmes de Chevreuse, de Beauvilliers, de Mortemart, de Noailles, les abbés de Langeron, de Chantérac, de Beaumont, bien d'autres âmes dévotes. Mais Mme de Maintenon avertie du danger par Godet-Desmarais, évêque de Chartres et supérieur ecclésiastique de la maison de Saint-Cyr, rompt avec Mme Guyon et se défie de Fénelon. Celui-ci tente un coup d'audace (sept. 1693) : que Bossuet lui-même examine la doctrine suspecte : Mme Guyon va lui confier ses livres, ses manuscrits, se soumettre à son jugement. De cet examen Fénelon attend le raffermissement de son crédit ébranlé, Mme Guyon une nouvelle et triomphale conquête. Ils sont loin de compte.

Bossuet, âgé de soixante-six ans, accablé d'affaires, peu enclin d'abord à s'occuper de celle-ci « où ne le conduisait pas une vocation manifeste », mais inquiet sur l'orthodoxie de

(a) *Ibid.*, p. 32.

son ancien disciple et heureux de voir naître une occasion de s'expliquer avec lui (a), finit par se rendre. Il emporte les commentaires bibliques, le *Moyen Court*, les *Torrents spirituels* et la *Vie de M^me^ Guyon par elle-même* dans son château de Germigny, demeure cinq mois en tête à tête avec cet énorme fatras, recopie des passages, extrait des propositions, prépare sa sentence. Il ne veut rien condamner à fond avant d'avoir tout vu, mais « son cœur se soulève quand il apprend la manière dont M^me^ Guyon communique la grâce à son entourage. » « Je trouvai dans la vie de cette Dame que Dieu lui donnait une abondance de grâces dont elle crevait, au pied de la lettre ; il la fallait délacer ; elle n'oublie pas qu'une Duchesse avait une fois fait cet office : en cet état on la mettait souvent sur son lit, souvent on se contentait de demeurer assis auprès d'elle : on venait recevoir la grâce dont elle était pleine et c'était là le seul moyen de la soulager (b). » Le vieil évêque ramasse dans les documents examinés cent extravagances pour ouvrir les yeux de Fénelon. Celui-ci se borne à faire protester M^me^ Guyon de sa soumission et répond que cette obéissance sur la doctrine interdit de

(a) *Relation sur le quiétisme*, sect. II, § 1.
(b) *Ibid.*, sect. II, § 3.

eondamner la personne, que d'ailleurs saint Paul a dit : « Éprouvez les esprits ». « Je me retirai, dit Bossuet, étonné de voir un si bel esprit dans l'admiration d'une femme dont les lumières étaient si eourtes, le mérite si léger, les illusions si palpables, et qui faisait la prophétesse. »

M^me^ Guyon se sent eondamnée. Il s'agit de dessaisir habilement Bossuet, de lui adjoindre des enquêteurs plus aecessibles aux influences dont Fénelon eroit disposer. L'évêque de Châlons, M. de Noailles (arehevêque de Paris l'année suivante), jadis condisciple de Fénelon au eollège du Plessis, caraetère un peu faible, et Tronson, ancien directeur de Fénelon à Saint-Sulpiee, autrefois en parfaite intimité spirituelle avec lui, confèreront désormais avec Bossuet dont on eraint la rigueur. Les trois eommissaires se réunissent à Issy, à eause des infirmités de M. Tronson, et leurs travaux se poursuivent de juillet 1694 au 10 mars 1695. Bossuet rédige un premier projet de eonelusions qui eontient 30 articles. Fénelon en fait adopter quatre nouveaux, longuement débattus, qui se rapportent à l'amour désintéressé, à l'oraison passive et aux tentations de l'état passif. Pour éviter que les *Articles d'Issy* n'apparaissent comme sa eondamnation, Fénelon est

invité à les signer. Les conférences ont été tenues secrètes, car Bossuet n'a pas voulu desservir Fénelon qui a multiplié les promesses de soumission totale : « Je suis dans vos mains comme un petit enfant. Je puis vous assurer que ma doctrine n'est pas ma doctrine.... Dès que vous aurez parlé, tout sera effacé chez moi... » Aux noms des trois commissaires Fénelon de sa grande écriture ajoute le sien, qu'il peut faire suivre de son nouveau titre : « François de Fénelon nommé à l'Archevesché de Cambray ». Bossuet consacre à Saint-Cyr le nouvel archevêque.

Paix trompeuse. Les deux prélats éprouvent tous deux le besoin d'être plus explicites, de commenter les *Articles d'Issy*. Fénelon prépare les *Explications des Maximes des Saints sur la vie intérieure,* Bossuet son *Instruction sur les états d'oraison*, le premier de cinq traités qu'il promet sur ces questions [a]. Bossuet soumet son *Instruction* à Fénelon qui feuillette à peine le manuscrit, aperçoit des citations du *Moyen Court* dans les marges, ferme le livre et refuse son approbation. « Le moins que je puisse

[a] Il n'écrira que le second sur les *Principes communs de l'oraison chrétienne*, mais ne le publiera pas, la décision de Rome l'empêchant de frapper un adversaire qui n'aurait pu se défendre. Il a paru en 1897 par les soins de M. Levesque (Paris, Firmin-Didot, in-8).

donner à une personne de mes amies qui est malheureuse, que j'estime toujours, et de qui je n'ai jamais reçu que de l'édification, c'est de me taire pendant que les autres la condamnent (a). »

Il ne songe plus qu'à devancer Bossuet. Sans attendre les approbations qu'il avait promis à Mme de Maintenon de solliciter, il hâte l'impression des *Maximes*. Les ouvriers y travaillent jour et nuit, sous les yeux du marquis de Blainville. Le 1er février 1697, le duc de Beauvilliers présente le nouveau livre au roi, le distribue à toute la cour, et le fait remettre à Bossuet, qui revient incontinent de Versailles à Paris pour examiner dans le recueillement les dangereuses propositions d'où va naître un si grand scandale. Maintenant justifications, instructions pastorales, lettres accusatrices, questions insidieuses, dissertations, réponses aux réquisitoires et réponses aux réponses vont se succéder de semaine en semaine, tantôt abstraites et impersonnelles, tantôt chargées d'anecdotes et d'allusions, toujours subtiles et virulentes à souhait. La solide *Instruction* de Bossuet sur les *états d'oraison* paraît le 11 mars 1697. Dès le 23 fé-

(a) Lettre de Fénelon au Duc de Chevreuse du 24 juillet 1696.

vrier M. de Paris remet au roi un rapport sur les *Maximes des Saints*. Fénelon, qui a déjà adressé à de Noailles vingt questions, réplique à ce rapport par un *Mémoire*, en même temps qu'il prépare deux *Réponses* pour l'évêque de Chartres. A partir de mai 1697 des conférences se tiennent à l'archevêché de Paris, auxquelles Bossuet fait inviter Fénelon ; celui-ci refuse d'y assister sous prétexte qu'il a soumis son livre au jugement du pape. Cependant il envoie vingt questions à Bossuet, qui à son tour lui en propose quatre, lesquelles en provoquent quatre nouvelles de Fénelon. Le 20 juillet, nouveau *Mémoire* adressé à M. de Paris.

Les grandes épreuves sont proches. Louis XIV écrit le 26 juillet au pape Innocent XII pour presser sa décision au sujet des *Maximes des Saints* et le 1er août exile Fénelon dans son diocèse. Le 6 août paraît la *Déclaration des trois évêques* (Bossuet, de Noailles, Godet Desmarais), à la fin d'octobre l'*Instruction pastorale* de Fénelon, où il explique en quel sens il exclut de l'amour de Dieu l'intérêt propre, vers la même époque la *Summa doctrinæ* de Bossuet, en décembre les *Réponses* de Fénelon à la *Déclaration des trois évêques* et à la *Summa doctrinæ*. Telles sont les principales pièces de

la controverse pour la seule année 1697.

Cette même année, le P. Bernard Lamy, religieux bénédictin, donna le troisième volume d'un long ouvrage assez médiocre, intitulé *De la connaissance de soi-même*. Le P. Lamy admirait Fénelon et Malebranche et de tous deux avait reçu des marques d'estime. Jadis il s'était déclaré pour Malebranche contre Arnauld au moment où celui-ci répondait à la *Recherche de la vérité* par le traité *Des vraies et des fausses idées* (1683), et il venait de publier, en 1696, avec l'approbation de Fénelon, une réfutation de Spinoza, dont la première idée avait été soumise à Malebranche douze ans plus tôt (a). Quand parurent les *Maximes des Saints*, il s'empressa de féliciter Fénelon (b), adopta ses opinions (c) et se plut à penser qu'il pouvait approuver le disciple de M^me^ Guyon en restant fidèle à l'esprit des *Conversations chrétiennes*. Sous le prétexte de réfuter un auteur

(a) Cf. dans la *Correspondance inédite* de Malebranche publiée par l'abbé Blampignon la lettre de Malebranche au P. Lamy du 2 nov. 1684.

(b) Nous possédons la réponse de Fénelon du 22 février 1697.

(c) Malebranche dans sa *Réponse générale* au P. Lamy montrera qu'il soutient une autre doctrine dans les deux premiers volumes de la *Connaissance de soi-même*.

protestant, Jaeques Abbadie (a), il soutint, sans nommer Fénelon, la théorie la plus diseutée de celui-ei sur l'absolu désintéressement du véritable amour de Dieu et il se réelama de Malebranche dont il cita un assez long passage. Au plus fort de la querelle dont nous avons dit l'âpreté, e'était rendre Malebranehe suspect de quiétisme.

Contraint d'écarter le soupçon, Malebranehe ne voulut point employer le ton de la polémique, ne fit paraître aueune amertume, se eontenta d'une vague allusion à l'obligation que lui eréait le dernier ouvrage d'un de ses amis (b), et se défendit de traiter à fond du quiétisme. « Le respect que j'ai pour eeux qui ont entrepris d'éclaircir cette matière ne me le permet pas et le peu de connaissance et d'expérience que j'ai des voies extraordinaires le défend ». Son unique souei fut de préciser sa doctrine sur un point qui exigeait des éelaircissements : « Je dois expliquer mes sentiments puisqu'on ne les prend pas bien ». Il éerivit une élégante, sobre et sereine dissertation théologique.

(a) L'ouvrage de J. Abbadie a pour titre : *L'Art de se connaître soi-même ou la recherche des sources de la morale*, 1692.

(b) Il ne le nommera que dans les éditions ultérieures.

De quoi s'agissait-il au juste ? De savoir si la perfection chrétienne consiste dans un amour de Dieu absolument indépendant du désir d'être heureux, même du désir de notre propre salut. Au début des *Maximes des Saints* Fénelon expose « les divers amours dont on peut aimer Dieu ». Il en distingue cinq et voici ce qu'il dit du cinquième, le plus élevé :

« On peut aimer Dieu d'un amour qui est une charité pure, et sans mélange de l'intérêt propre. Alors on aime Dieu au milieu des peines, de manière qu'on ne l'aimerait pas davantage, quand même il comblerait l'âme de consolation. Ni la crainte des châtiments, ni le désir des récompenses, n'ont plus de part à cet amour. On n'aime plus Dieu, ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant. On l'aimerait autant, quand même par supposition impossible, il devrait ignorer qu'on l'aime, ou qu'il voudrait rendre éternellement malheureux ceux qui l'auraient aimé. »

Jusqu'ici, rien qui ne soit du pur guyonisme. Avec plus de feu, moins de prudence dans l'expression, M^me^ Guyon avait écrit dans les premières pages de sa *Vie* : « Si l'on me demandait pourquoi j'aimais Dieu, si c'était à cause de sa miséricorde, de sa bonté, je ne

savais ce qu'on me disait... Je ne songeais point à moi pour l'aimer. Je l'aimais et je brûlais de son feu parce que je l'aimais ; et je l'aimais de telle sorte que je ne pouvais aimer que lui ; mais en l'aimant, je n'avais nul motif que lui-même. Tout ce qui se nommait intérêt, récompense, était pénible à mon cœur. »

Au fond de la théorie du pur amour, si nous la dépouillons de toute subtilité surajoutée par les théologiens, il y a cette vérité banale, que le plus grand amour est le plus désintéressé, qu'un amour très fort semble refouler l'égoïsme, rendre qui en est possédé capable des plus hauts sacrifices. Jamais l'âme vraiment dévote ne se contentera de formules conditionnelles ou intéressées. Elle ne dit point à Dieu : « Je vous aime dans l'espérance d'obtenir les biens célestes ; je vous aime en songeant à la récompense dont vous payerez cet amour, par souci de mon propre salut. » Elle veut pouvoir dire : « Je vous aime sans penser à moi et sans rien vous demander en échange ». Et dans son exaltation elle ajoute : « Je vous aime, même si je dois souffrir par vous, même si vous me damnez. » Aussi, chez une infinité d'auteurs dévots, trouve-t-on des textes qui commentent le mot de saint Augustin cité par le P. Lamy : « Ce n'est pas être aim

qu'être aimé pour autre chose que pour soi-même (*Non amatur nisi quod propter se amatur*). »

Idée assez voisine au fond de celle que de grands moralistes ont rendue familière et, dans son jargon, Kant n'a guère dit autre chose en affirmant que la loi morale commande par sa forme seule. Faire le bien en vue du profit qu'on en retirera, ce n'est pas être moral. L'honnête homme observe la loi sans faire dépendre son obéissance d'une promesse de bonheur : « Devoir ! mot sublime et grand, toi qui ne renfermes rien en toi d'agréable et de séduisant (a)... » Au lieu de parler d'une loi morale abstraite qui emplit d'admiration et de respect l'âme d'un Kant, parlons du Dieu personnel et vivant vers qui s'élance le cœur pieux d'un Fénelon et l'adoration prendra naturellement cette forme qu'exprime un beau passage des *Lettres spirituelles :* « Qu'il fasse tout ce qui est bon à ses yeux. Qu'il élève ou qu'il abaisse ; qu'il frappe ou qu'il console ; qu'il brise ou qu'il guérisse toutes les blessures ; qu'il donne la mort ou la vie, il est toujours le Seigneur ; nous ne

(a) *Critique de la raison pratique*, Ire part., Ier liv., 3e chap., p. 86, de l'édit. de l'Acad. royale de Prusse.

sommes que l'ouvrage et par conséquent le jouet de ses mains. »

Sentiment très humain, je ne veux pas dire commun, mais inséparable d'une certaine exaltation généreuse qui fait les héros. Et c'est parce que ce sentiment est très humain que Voltaire a découvert le quiétisme dans Don Quichotte (a) : le noble chevalier aime assez sa Dame pour vouloir la servir, dût son amour n'être jamais récompensé. C'est bien là le pur amour. La plupart des grands mystiques ont une âme chevaleresque, — de là d'ailleurs leur puissance de séduction, — et c'est pourquoi ils se complaisent presque tous dans ces « suppositions impossibles » dont parle Fénelon, dans ces extravagants souhaits par lesquels ils imaginent des occasions de prouver l'absolu désintéressement de leur amour. Ecoutez l'ardent saint François de Sales parler du vrai chrétien : « Il aimerait mieux l'enfer avec la volonté de Dieu que le paradis sans la volonté de Dieu. Oui même, il préférerait l'enfer au paradis s'il savait qu'en celui-là il y eût un peu plus du bon plaisir divin qu'en celui-ci : en sorte que si, par imagination de chose impossible, il savait que sa damnation

(a) *Siècle de Louis XIV*, ch. XXXVIII sur le quiétisme ; vol. XXI, p. 386, note, dans l'édition de Kehl.

fût plus agréable à Dieu que sa salvation, il quitterait sa salvation et courrait à sa damnation (a). »

De cette folie d'amour on aperçoit aisément le danger, qui est l'indifférence au salut. Les imprudents, égarés par leur ferveur, ignorent l'abîme et s'y précipitent. Mais un théologien plus averti, comme Fénelon, distingue plusieurs espèces d'indifférence ou, ce qui revient au même, plusieurs manières de vouloir son salut, et la question va se compliquer quelque peu. L'âme embrasée du pur amour ne veut plus son salut « par motif d'intérêt propre », par souci de son propre bonheur. En ce sens elle est indifférente à son salut, et Fénelon soutient que cette indifférence est permise. Mais la foi lui enseigne que Dieu veut notre salut, le salut de chacun de nous en particulier, et, en tant que cette âme veut la gloire de Dieu, elle ne peut manquer de vouloir être sauvée. A regarder les textes de près, il semble bien que les *Articles d'Issy*, rédigés par Noailles, Bossuet et Tronson, ne réclament pas une autre manière de vouloir son salut : « Tout chrétien en tout état, quoique non à tout moment, est obligé de vouloir,

(a) *Traité de l'amour de Dieu*, livre IX, ch. IV, *in fine*.

désirer et demander explicitement son salut éternel, *comme chose que Dieu veut, et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire.* » (Article V). Et l'article XXXIII, ajouté il est vrai sur les instances de Fénelon lui-même, autorise encore plus nettement *une certaine forme* d'indifférence au salut :

On peut aussi inspirer aux âmes peinées et vraiment humbles une soumission et consentement à la volonté de Dieu, quand même, par une très fausse supposition, au lieu des biens éternels qu'il a promis aux âmes justes, il les tiendrait par son bon plaisir dans des tourments éternels, sans néanmoins qu'elles soient privées de sa grâce et de son amour : qui est un acte d'abandon parfait et d'un amour pur pratiqué par des saints, et qui le peut être utilement avec une grâce très particulière de Dieu par les âmes vraiment parfaites : sans déroger à l'obligation des autres actes ci-dessus marqués qui sont essentiels au christianisme.

Fénelon se réfère toujours très précisément à la distinction des deux indifférences, trop oubliée par son inspiratrice. Dans les *Maximes des Saints* il corrige sa définition précédemment citée du haut degré d'amour par ce commentaire :

Il y aurait une extravagance manifeste à refuser par pur amour de vouloir le bien que Dieu veut

nous faire et qu'il nous commande de vouloir. L'amour le plus désintéressé doit vouloir ce que Dieu veut pour nous, comme ce qu'il veut pour autrui. La détermination absolue à ne rien vouloir, ne serait plus le désintéressement, mais l'extinction de l'amour, qui est un désir et une volonté véritable ; elle ne serait plus la sainte indifférence, car l'indifférence est l'état d'une âme également prête à vouloir ou à ne vouloir pas. à vouloir pour Dieu tout ce qu'il veut et à ne vouloir jamais pour soi ce que Dieu ne témoigne point vouloir ; au lieu que cette détermination insensée à ne vouloir rien est une résistance impie à toutes les volontés de Dieu connues et à toutes les impressions de sa grâce. C'est donc une équivoque facile à lever que de dire qu'on ne désire point son salut. On le désire pleinement comme volonté de Dieu. Il y aurait un blasphème horrible à le rejeter en ce sens, et il faut parler toujours là-dessus avec beaucoup de précaution. Il est vrai seulement qu'on ne le veut pas, en tant qu'il est notre récompense, notre bien et notre intérêt. (Article V vrai) (a).

(a) Plus nettement encore, dans l'*Explication des articles d'Issy* qu'il adressa en février 1696 à M. Tronson et qui n'a été publiée que de nos jours par M. Cherel, Fénelon avait écrit : « Nulle pureté d'amour, nul sacrifice, nul désintéressement ne peut nous dispenser de vouloir notre salut en la manière que la foi nous enseigne que Dieu lui-même le veut. Or il est certain que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés... La perfection selon tous les spirituels est de vouloir tout ce que nous savons que Dieu veut et de ne rien vouloir de tout ce qui peut n'être pas conforme à sa volonté. Ces deux principes posés, la conclusion est évidente... il faut que chacun de nous veuille son propre salut,

La distinction derrière laquelle s'abritait Fénelon, et qu'il avait, semble-t-il, fait admettre aux commissaires d'Issy, ne désarma point ses adversaires, rendus plus clairvoyants sur le danger par la publication des *Maximes des Saints*. Ces trop subtils commentaires étaient-ils autre chose qu'une habile précaution afin de pouvoir par la suite prêcher en sécurité la « sainte indifférence » ? Rome partagea leur inquiétude. Parmi les propositions condamnées par le bref d'Innocent XII du 13 mars 1699 figurait celle-ci qui exprimait fort exactement la distinction vainement invoquée : « VI. En cet état de sainte indifférence on ne veut plus le salut comme salut propre, comme délivrance éternelle, comme récompense de nos mérites, comme le plus grand de tous nos intérêts ; mais on le veut d'une bonne volonté pleine, comme la gloire et le bon plaisir de Dieu, comme une chose qu'il veut, et qu'il veut que nous voulions pour lui (a). »

Au moment où le P. Lamy publie le troi-

faute de quoi on refuserait de se conformer à une volonté de Dieu dont la foi ne permet pas de douter. » (p. 20).

(a) *Œuvres complètes* de Fénelon, édition dite de S[t]-Sulpice, Paris, 1848, tome III, p. 407.

sième volume de la *Connaissance de soi-même* et met en cause Malebranche, ce qu'on savait du grand philosophe oratorien, par son attitude, ses conversations et ses écrits, autorisait-il un théologien informé à l'enrôler parmi les partisans de l'amour de Dieu absolument désintéressé, en un mot dans le parti de Fénelon ?

Le P. André, pieux disciple et scrupuleux biographe de Malebranche, a écrit : « A cause de la sublimité et de la profondeur de ses pensées il passait dans les esprits peu pénétrants et inappliqués pour un homme à idées et à chimères. D'ailleurs il était grand méditatif, réputation qui, dans le monde, vaut autant que celle de visionnaire et d'illuminé [a]. » Cette raison expliquerait l'erreur du « monde », je veux dire des profanes qui n'avaient point approché Malebranche ; elle n'expliquerait pas la méprise de cet autre « méditatif » qu'était le P. Lamy. Aussi bien je ne prétends pas justifier cette méprise. Selon le P. André, plusieurs fois et devant témoins, Malebranche déclara au P. Lamy que le cinquième amour de M. de Cambrai « lui faisait beaucoup de peine ». Malebranche

[a] Cf. *Vie du R. P. Malebranche* par le P. André, publiée par le P. Ingold, Paris, 1886, in-12 p. 277.

ajouta que son sentiment sur ees matières n'avait jamais varié, que toujours il avait nié la possibilité d'un amour indépendant de tout désir de félieité. Pourquoi le P. Lamy s'obstina-t-il à prêter à Malebranehe une opinion que eelui-ci désapprouvait nettement ? Il erut sans doute que Malebranche par politique dissimulait sa véritable pensée. Abusé par deux passages mal interprétés des *Conversations chrétiennes*, il se sentit autorisé à conclure tout au moins que, si Malebranche n'admettait plus le pur amour, il l'avait autrefois admis et reeommandé. Je soupçonne eependant qu'à l'erreur du P. Lamy il faut chercher des eauses plus générales et plus profondes, qu'on aperçoit en considérant l'esprit même de la eongrégation à laquelle appartenait Malebranche et les tendances dominantes de son système.

Le plus récent historien des origines de l'Oratoire a dit du fondateur de eet ordre : « Bérulle a fait dans le monde spirituel de son temps une sorte de révolution qu'on peut appeler d'un nom barbare, mais quasi néeessaire, *théocentrique* (a). » Et il rappelle un passage très signifieatif du fameux *Discours de*

(a) Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en Franee*, Paris, Bloud et Gay, tome III, 1921, p. 25.

l'état et des grandeurs de Jésus où Bérulle réclame une réforme de la vie religieuse, analogue à celle de Copernic, dans un tout autre domaine : « Un excellent esprit de ce siècle (en marge : Nicolaus Copernicus) a bien voulu maintenir que le soleil est au centre du monde, et non pas la terre, qu'il est immobile et que la terre proportionnément à sa figure ronde se meut au regard du soleil... Cette opinion nouvelle, peu suivie en la science des astres, est utile et doit être suivie en la science du salut. Car Jésus est le soleil immobile en sa grandeur et mouvant toutes choses... Jésus est le vrai centre du monde et le monde doit être un mouvement continuel vers lui (a). »

L'œuvre entière de Bérulle est une perpétuelle exhortation pour que nous rapportions toutes nos pensées, toutes nos actions à Jésus : « Rien ne devrait partir de notre esprit qui n'aspire à Jésus..., rien ne devrait entrer dans notre esprit qui ne sentît l'esprit et l'odeur de Jésus. Et comme épris de son amour, nous ne devrions voir que Jésus, rien ne nous devrait contenter que Jésus. Tout en lui et par lui nous devrait agréer ; rien sans lui et hors de lui ne

(a) *Les Œuvres de l'éminentissime et révérendissime Pierre Cardinal de Bérulle,...* par les soins du P. François Bourgoing... Paris, 1657, in-folio, p. 115 col. 2.

nous devrait satisfaire (a)... » A tout moment Bérulle rencontre ce thème et le développe inlassablement.

Ce *théocentrisme* était-il une nouveauté ? Non sans doute. Il est assez visible dans les premières demandes du *Pater*, dans plusieurs textes évangéliques, dans saint Paul, dans saint Bernard, dans saint François de Sales, chez bien d'autres maîtres de la vie spirituelle. Pourtant il s'est toujours heurté à la tendance contraire, à l'*anthropoeentrisme* de ceux qui voient principalement en Dieu le garant de la béatitude promise au juste (b). Tous les théologiens catholiques s'accordent sur la formule : « Dieu est notre fin » ; mais les uns entendent : « Nous sommes pour Dieu », et les autres : « Dieu est pour nous ». Or les grands religieux qui donnent à la piété oratorienne sa nuance propre, les Bérulle et les Condren, n'hésitent pas entre les deux interprétations. La première seule, qui est une formule de désintéressement et d'abandon à la volonté divine, les satisfait, leur paraît vraiment chrétienne. Que l'autre cependant conserve ses partisans, c'est ce dont

(a) *Ibid.*, p. 176.

(b) M. H. Bremond explique avec beaucoup de finesse le sens de cette opposition. *Op. cit.*, t. III, p. 25 et suiv. Nous lui empruntons plusieurs remarques.

témoigne ce regret, que je trouve exprimé dans la belle préface du P. Bourgoing, troisième supérieur de l'Oratoire, aux *Œuvres* de Bérulle : « Nous n'avons que trop d'expériences de ceux qui veulent assujettir la science de Jésus-Christ à celle d'Aristote et la philosophie chrétienne, laquelle a pour fondement l'abnégation de soi-même, à celle des païens, qui est toute en la plénitude et en la complaisance de soi-même. »

Ce n'est pas en vain que Malebranche a toute sa vie respiré l'atmosphère bérullienne. Dans ceux de ses écrits où l'exposition de son système philosophique a le moins de part, par exemple dans certaines pages des *Méditations chrétiennes* et plus encore dans les *Méditations sur l'humilité et la pénitence*, dans l'opuscule sur l'*Adoration en esprit et en vérité*, l'accent de cette piété spéciale que développe le *Discours sur l'état et les grandeurs de Jésus* se laisse aisément reconnaître. Mais la doctrine elle-même du grand métaphysicien n'est-elle pas toute imprégnée de théocentrisme ? La théorie de la vision en Dieu et la conception malebranchienne de la causalité, qui refuse toute efficace réelle aux créatures, ne sont-elles pas les deux pièces maîtresses du système ? En un sens, chez Malebranche, tout part de Dieu,

tout passe par Dieu, tout revient à Dieu. Si tel est l'esprit de cette doctrine, conforme à l'esprit de la maison où elle prit naissance, faut-il s'étonner qu'un ami de Malebranche ait cru, malgré ses dénégations, apercevoir sa véritable place à côté des théoriciens de l'amour de Dieu le plus désintéressé ?

Cet ami pourtant se trompait. Attentif aux très grandes lignes du système, il négligeait d'apercevoir ce qu'il y a peut-être de plus original chez Malebranche, je veux dire son effort pour limiter le bérullisme et corriger la philosophie qu'on en pourrait tirer, au moment où il importe de sauver la liberté humaine, de protéger la morale contre les illusions quiétistes et, ce qui revient au même, de justifier le souci du salut personnel. On a pu montrer (a) que Malebranche, tout en reconnaissant à Dieu seul la « dignité de la causalité », laisse à la créature un pouvoir très réel, puisque son consentement, qui est libre, donne « occasion » à la puissance divine de faire agir les lois de l'union de l'âme et du corps ou les lois de la communication des mouvements. Voilà Malebranche séparé du spinozisme par un profond fossé.

(a) Cf. V. Delbos, *La Philosophie française*, Paris, 1919, in-12, chap. sur Malebranche, p. 123.

Un autre non moins profond le sépare des partisans de l'amour pur.

La grande autorité théologique aux yeux de Malebranche est saint Augustin. Il le cite plus de cent fois ; il lui doit en grande partie sa théorie des idées ; il lui doit également une conception de la volonté, — mieux vaudrait dire peut-être : des tendances fondamentales de l'activité humaine, — dont il s'inspire dans son *Traité de morale* et plus encore dans son *Traité de l'amour de Dieu*. Or, chez saint Augustin, l'anthropocentrisme n'exclut pas le théocentrisme, mais certainement il le domine. C'est le souverain bien pour l'homme que la morale augustinienne se propose de définir, c'est la félicité humaine qu'elle veut assurer. Et sans doute saint Augustin nous invite à ne pas situer ce solide bonheur ailleurs qu'en Dieu, mais il reste que l'objet de la recherche est la béatitude et, qu'en de nombreux textes, c'est comme garant de la béatitude promise au juste que Dieu est invoqué. Ajoutons que Malebranche, — nous le savons par son propre témoignage, — a tenu en grande estime un exposé, très fidèle du reste, de la philosophie de saint Augustin, la *Philosophie chrétienne* d'Ambrosius Victor (pseudonyme du P. André Martin de l'Ora-

toire), ouvrage entièrement composé de citations de saint Augustin méthodiquement groupées. Dans un tel exposé dont toute digression est bannie, les idées maîtresses du système acquièrent leur plein relief. Or on ne saurait lire le dernier volume de cet ouvrage, consacré à la morale augustinienne, sans y recueillir une profusion de déclarations eudémonistes. La morale, est-il dit dès le premier chapitre, détermine la conduite qui procure le bonheur. Tout le monde veut être heureux, c'est une vérité fondamentale reconnue même par les philosophes de la Nouvelle-Académie enclins à tout contester, proclamée par Cicéron comme un axiome. Le philosophe chrétien ne pose pas autrement le problème, il est seulement mieux armé que les païens pour découvrir où réside le bonheur véritable.

Malebranche redira à peu près la même chose, mais avec des formules plus rigides, plus étroites, qui ne correspondent pas seulement à une observation banale, mais qui expriment une conception particulière de la volonté. Il ne se borne pas à répéter que tout homme recherche le bonheur. Il affirme que ce désir est invincible, qu'on ne veut et ne peut jamais vouloir autre chose que le bonheur,

que cet « amour de bienveillance » qu'on se porte à soi-même « est le motif général ou le principe naturel de tous les mouvements de l'âme ». La volonté humaine est, avant toute réflexion, fermement orientée vers un certain objet, qui est notre félicité ; plus exactement elle est ce mouvement même qui nous entraîne sans que nous ayons à le justifier. Nous sommes ainsi faits. Ne me demandez pas pourquoi je désire le bonheur, car ce désir n'est pas de mon choix, c'est le Créateur qu'il faudrait interroger (a). L'amour de la béatitude est « physique et nécessaire (b) ».

Est-ce à dire que l'égoïsme ne puisse être surmonté ? Non certes ; ce qui est inné au cœur de tous les hommes, c'est une tendance très générale à rechercher le bonheur et l'amour-propre est une déformation particulière de cette tendance, une limitation et une corruption à la fois. Malebranche a loué le théologien protestant Abbadie, auquel le P. Lamy s'attaquait, d'avoir distingué amour-propre et amour de nous-mêmes (c), le premier étant la source de tous nos dérèglements, le second étant au contraire naturel et légitime, prin-

(a) Cf. p. 91 de la présente édition.
(b) *Ibid.*, p. 97.
(c) Cf. *Première lettre au P. Lamy*, p. 132.

cipe de tous nos efforts pour accomplir le devoir. Comment les promesses et les menaces de l'Ecriture agiraient-elles sur nous, si par quelque côté elles n'intéressaient l'amour de nous-mêmes ? Le désir innocent d'être solidement heureux n'est aucunement ce que l'humanité a coutume de flétrir sous le nom d'amour-propre. C'est même un motif bienfaisant, qui nous incite à nous perfectionner sans cesse, jusqu'au jour où nous plaçons en Dieu notre véritable fin. Dans un autre passage (a) Malebranche reconnaît deux amours de nous-mêmes : un amour de *complaisance* et un amour de *bienveillance*. Le premier est une erreur, qui nous est imputable ; l'homme n'a pas lieu de se complaire en soi-même, puisqu'il n'est pas la véritable cause de sa propre perfection et de son bonheur ; il ne devrait se complaire qu'en Dieu. Mais l'amour de bienveillance est inscrit dans notre nature et n'a rien de blâmable : il n'est point autre chose que « ce désir invincible que Dieu produit sans cesse en nous pour la félicité qu'il veut que nous cherchions en lui ».

Une volonté tout entière dominée par l'attrait du bonheur ne sera-t-elle pas néces-

(a) *Ibid.*, p. 134.

sairement rebelle à l'action de la grâce ? Malebranche n'hésite pas à proclamer que le plaisir détermine les hommes à faire tout ce qu'ils font. Mais il y a des plaisirs confus et des plaisirs éclairés et la grâce de Jésus-Christ est un saint plaisir (a), ou, comme a dit saint Augustin, « une sainte concupiscence (b) ». L'erreur est de confondre les *motifs* avec la *fin*. L'amour de la béatitude est le motif universel, commun aux bons et aux méchants, même aux damnés (c). Mais les bons, obéissant à ce motif, cherchent Dieu, reconnaissent en lui la fin véritable de l'homme et placent bien leur amour. Les méchants obéissent au même motif, se complaisent en eux-mêmes et font un mauvais choix. Le désir d'être heureux n'est donc que le principe nécessaire à tout amour et celui-là fait de cette tendance le meilleur usage qui la satisfait en cédant à la grâce. Sans doute, en bien des âmes aujourd'hui, l'amour de la félicité et l'amour de la perfection se combattent, car « c'est le temps du mérite (d) » ; pourtant, même après le péché, subsiste en nous une inclination natu-

(a) *Traité de l'amour de Dieu*, p. 20.
(b) *Ibid.*, p. 20.
(c) *Ibid.*, p. 82.
(d) *Ibid.*, p. 87.

relle pour la vérité et pour justice, dont témoigne la préférence qui se manifeste pour le juste même chez l'homme injuste (a). Il ne faut donc pas toujours opposer plaisir et amour de l'ordre, désir de bonheur et amour de Dieu : la beauté de l'ordre plaît et, sans l'amour de bienveillance qui nous attache à nous-mêmes, la grâce elle-même serait impuissante à nous attacher à Dieu.

La conclusion se devine : point d'amour de Dieu absolument désintéressé. Prétendre aimer Dieu sans qu'il nous plaise, sans goûter qu'il est bon, c'est prétendre l'impossible. On ne saurait réduire l'amour de Dieu à un jugement purement spéculatif sur les perfections divines. On ne peut aimer sans motif et ce motif n'est jamais qu'une modification de nous-mêmes, une perception agréable d'un objet dont on jouit ou dont on espère au moins jouir un jour (b).

Malebranche s'interdit d'examiner en détail les arguments des quiétistes. Il s'attaque toutefois à deux ou trois de leurs thèses favorites et ne se montre pas moins subtil que ses adversaires. Ceux-ci soutiennent par exemple que la souveraine perfection ne consiste pas à

(a) *Ibid.*, p. 79.
(b) *Ibid.*, p. 104.

rechercher pour soi-même bonheur et vertu, mais très exactement à vouloir ce que Dieu veut. — Erreur, répond Malebranche ; ce que Dieu veut n'est pas toujours la règle de ce que nous devons vouloir (a). Dieu veut cent justes, cent fois davantage qu'un seul. Cependant je dois vouloir être juste préférablement à cent. Ce que Dieu veut *que nous voulions*, voilà notre règle. On m'accusera peut-être de préférer mon salut à la gloire de Dieu, mais c'est oublier que Dieu ne tire sa véritable gloire que de lui-même (b). Je dois me soucier beaucoup moins de ce que Dieu veut en général que de ce qu'il veut de moi en particulier, et ce qu'il réclame de chacun, c'est que chacun travaille de toutes ses forces à son salut.

Invoquera-t-on le témoignage de plusieurs saints qui se sont dits prêts à accepter leur damnation si elle devait servir à la gloire de Dieu ? Supposition extravagante, car l'être parfait ne peut mettre sa gloire à damner les justes. Nous devons aimer Dieu tel qu'il est, au lieu d'imaginer un « fantôme épouvantable », que nous adorons au moment même où nous le dépouillons de la perfection qui le rend adorable. Mais il reste vrai que le désin-

(a) *Ibid.*, p. 93.
(b) *Ibid.*, p. 99.

téressement est une noble illusion à laquelle n'échappe jamais l'amant très épris. « Plus le plaisir est grand, moins l'amour qu'il produit est intéressé, ou moins il y a de retour sur soi, plus on s'anéantit, on se perd, on se transforme dans l'objet aimé, on prend ses intérêts, on entre dans ses inclinations (a). »

Ces âmes saintes peuvent dire dans le transport de leur amour, qu'elles sont prêtes à souffrir des peines éternelles pour celui qui fait leurs pures et chastes délices, s'il était possible qu'il le voulût ainsi, ce qu'elles savent bien ne pouvoir être. Elles parlent sincèrement sans doute. Mais c'est que le plaisir actuel, dont elles sont pénétrées, les touche et les meut davantage que les peines futures dont elles n'ont peut-être alors qu'une faible idée. Et il faut remarquer qu'elles veulent aimer éternellement, et qu'elles confondent apparemment le plaisir qui les fait aimer *(Non enim amatur.* dit Saint Augustin, *nisi quod delectat)* et qui en même temps les rend heureuses avec l'amour même (b).

En somme Malebranche dénonce l'illusion respectable dont les partisans du pur amour tirent argument et plusieurs fois même il critique ces suppositions « faites par imagination de chose impossible », comme dit saint François de Sales, dont se servent les mystiques

(a) *Ibid.*, p. 89.
(b) *Troisième lettre au P. Lamy*, p. 272.

pour concevoir des cas où l'âme juste consent à sa damnation. Un fragment de lettre, daté du 10 novembre 1697, que nous a conservé le P. Lelong et dont, à notre connaissance, aucun commentateur n'a fait usage, faute peut-être d'avoir aperçu à quoi se rapporte la première ligne, établit que Malebranche désapprouvait certaines concessions accordées à Fénelon par les commissaires d'Issy. Car nul doute, à notre avis, que les *Articles d'Issy* ne soient le document visé dans ce passage :

L'article que vous me demandez est le trente-troisième. La difficulté que j'y trouve est en deux mots que l'acte de la volonté est déréglé, lorsqu'il n'est pas juste ; or consentir qu'une âme juste soit éternellement malheureuse, éternellement punie, cela n'est pas juste ; donc dans la supposition, impossible certainement, que Dieu veuille punir éternellement une âme juste, consentir à cela, ce n'est pas consentir à la volonté du vrai Dieu, mais d'un Dieu injuste. Ainsi il me paraît qu'on ne peut y consentir sans dérèglement, et qu'on ne doit point inspirer à une âme de faire cet acte ; mais de plus cet acte est impossible, pourvu qu'il soit sérieux, et que celui qui veut le faire, sache bien ce que c'est que les peines des damnés, et ce que c'est que l'éternité (a).

(a) *Correspondance inédite* de Malebranche publiée par l'abbé Blampignon à la suite de son *Etude sur Malebranche*, Paris, 1862, in-8, p. 17.

Bossuet et de Noailles lurent le *Traité de l'amour de Dieu* de Malebranche en manuscrit et se déclarèrent fort contents (a). Fénelon reçut l'ouvrage dès qu'il parut, mais ne se hâta point de faire connaître son sentiment. Malebranche écrivait le 16 décembre 1697, avec une certaine candeur : « Je n'ai pu encore savoir ce qu'en pense M. de Cambrai. J'ai peine à croire qu'il y puisse trouver à redire (b). » Quant au P. Lamy, il composa une longue réplique de 148 pages qui parut sous le titre d'*Eclaircissements* à la suite du cinquième et dernier volume de la *Connaissance de soi-même* (c). Il se défendit d'avoir voulu mêler Malebranche à la querelle du quiétisme, soutenant qu'on pouvait combattre les illusions du protestant Abbadie et critiquer sa théorie sur la transformation de l'amour-propre en amour divin, sans adhérer à Molinos. Les nombreuses confusions d'idées que favorisent des mots vagues, comme intérêt et bonheur, lui fournissent la matière d'un plai-

(b) *Ibid.*, p. 16.
(a) *Ibid.*, p. 18.
(c) Nous en publions le passage que Malebranche lui-même en a reproduit dans les éditions de son *Traité de l'amour de Dieu* de 1699 et de 1707.

doyer par endroits assez habile (a). Mais le style, comme le remarque le P. André, reste toujours « précieux et vain », et cette défense ne laisse pas une impression favorable, parce que le P. Lamy n'hésite pas à déformer la thèse d'Abbadie afin d'offrir à Malebranche une réconciliation qui s'opèrerait aux dépens du théologien huguenot. On verra tout au contraire Malebranche (b), préoccupé de rendre justice même à un protestant, rétablir les faits au profit d'Abbadie, montrer que celui-ci n'a point fondé l'amour de Dieu sur l'amour-propre, mais sur l'amour légitime et naturel de nous-mêmes, nettement distingué de l'amour-propre condamnable. Il est assez piquant de voir le très pieux Malebranche refuser par respect de la vérité de séparer sa cause de celle d'un hérétique. Mais il ne fait en somme rien autre chose qu'appliquer sa morale, laquelle fait plus de cas de l'amour de l'ordre que d'une vague exaltation mystique compatible avec l'injustice : « Celui qui brûlerait d'amour pour jouir de la présence de Dieu... serait toujours digne de l'enfer, s'il

(a) Moins heureusement inspiré en d'autres passages. Le P. Lamy use parfois de singuliers arguments. L'amour d'Héloïse pour Abélard lui semble prouver la réalité du pur amour (p. 84-86).

(b) Dans la *Première lettre au P. Lamy*.

avait le cœur déréglé, et refusait de sacrifier à l'ordre sa passion dominante. Et au contraire celui qui serait indifférent, si cela se pouvait ainsi, pour le salut éternel, mais d'ailleurs rempli de charité ou de l'amour de l'ordre,... serait juste et solidement vertueux (a). »

Avec les trois *Lettres au P. Lamy* par lesquelles Malebranche répondit au cinquième volume de la *Connaissance de soi-même*, le ton de la controverse devient plus âpre. L'accusation de mauvaise foi, sans être formulée en propres termes, se devine en maints endroits. Malebranche s'irrite de l'usage arbitraire que le P. Lamy fait de certains textes : « A quoi bon tous ces passages qui ne disent aux lecteurs que ce que leur inspire le citateur ? Ne trouve-t-on pas dans les ouvrages des morts tous les témoignages qu'on veut ? Mais prenez-y garde, je vis encore ; je puis m'expliquer et me défendre (b). »

Le duel continua. Le P. Lamy, qui s'était d'abord refusé à prendre connaissance des trois *Lettres* de Malebranche en manuscrit (c),

(a) Texte rappelé par Malebranche lui-même dans sa *Seconde lettre au P. Lamy*, p. 220.

(b) *Seconde lettre au P. Lamy*, p. 216.

(c) Le P. André rapporte que Malebranche avait envoyé son manuscrit au P. Chevalier, qui vivait à Saint-Denis avec le P. Lamy. Le P. Chevalier remit au

s'émut des approbations qu'elles reçurent à Rome et à Paris et prépara sa réplique. Il rédigea quatre *Lettres pour répondre à la critique du R. P. Malebranche*, qui forment un volume de près de 300 pages (a). Malebranche riposta une fois de plus, par sa *Réponse générale* (b). Les *Maximes des Saints* venaient d'être condamnées à Rome et les supérieurs du P. Lamy ne lui permirent pas de prolonger la discussion. D'ailleurs tout avait été dit et redit. Il nous paraît même inutile de reproduire ici la *Réponse générale* de Malebranche, non dépourvue sans doute de solides arguments, mais qui n'ajoute aucune idée importante au *Traité*, complété par les trois *Lettres* publiées ci-après. Nous nous contenterons d'en donner un fragment où la thèse de Malebranche se trouve résumée avec force.

Telle fut l'histoire de cette querelle, simple épisode d'une action plus vaste. Nous avons essayé d'en reconstituer la signification aux yeux des théologiens du XVII^e^ siècle. N'a-t-elle

---

P. Lamy la première *Lettre* de Malebranche, qui fut lue devant plusieurs personnes. Le P. Lamy la jugea obscure et mal écrite. Il ne lut pas les deux suivantes. Cf. *Vie de Malebranche*, p. 287 et suiv.

(a) Elles sont datées du 28 février 1699.

(b) Elle est datée du 8 décembre 1699, et le *Supplément* qui l'accompagne du 15 février 1700.

un sens que pour un cercle restreint de « spirituels » et pour une époque lointaine, ou bien ce débat mérite-t-il encore l'attention du moraliste contemporain, conserve-t-il une portée durable, intéresse-t-il une philosophie dégagée de toute théologie ? A cette dernière question il convient, croyons-nous, de répondre affirmativement.

Le quiétisme réclame de l'âme pieuse un amour si désintéressé qu'elle devient indifférente au salut, résignée à sa damnation. Parvenu à cet état de « nonchalance infinie », comme dit Malebranche, le partisan du pur amour se sent justifié par cet amour même. Puisqu'il aime sans réserve, il est au-dessus du péché. De là un orgueil d'infaillibilité formidable, dont on trouve l'irréeusable preuve en cent endroits des œuvres de M^me^ Guyon. Il ne s'agit que d'aimer. Alors la créature est tellement « submergée en Dieu » qu'elle ne se distingue plus de lui (a). « Oui, ô Dieu de bonté infinie, l'âme est par votre amour impérative de tout ce que vous êtes... O combien cet état est-il pur et saint, puisque tout devient dans une absolue nécessité d'être tout Dieu (b) ! »

(a) *Discours chrétiens et spirituels...* Paris, 1790, t. II, p. 389.
(b) *Ibid.*, p. 391 et 393.

Comment pareil triomphe se concilierait-il avec le respect des obligations banales, l'observance minutieuse de la morale commune ? « O que mon âme est lasse et ennuyée de toutes les pratiques d'ici-bas, en comparaison de cet emploi et de cet exercice du pur amour dans le Ciel à quoi vous l'attirez continuellement (a)... » Que le mépris de ces « pratiques » lui attire le blâme des autres hommes, c'est de quoi l'âme embrasée du pur amour n'a nul souci : « Toutes les créatures la condamneraient que ce lui serait moins qu'un moucheron... J'agis infailliblement et ne puis douter depuis que je n'ai point d'autre principe que le principe infaillible (b). » Un personnage des spirituels *Dialogues* de La Bruyère *sur le quiétisme* ne force point la note en déclarant : « Notre école est une école d'impeccabilité (c). »

(a) *Ibid.*, p. 384.

(b) Passage des *Torrents spirituels* cité par La Bruyère dans ses *Dialogues sur le quiétisme*, Paris, 1699, p. 201-202.

(c) P. 368. — Rappelons à ce propos l'étonnement indigné de Bossuet : « Ce qu'il y a de plus répandu dans ce livre et dans tous les autres, c'est que cette Dame est sans erreur... Quoi, lui disais-je, vous ne pouvez rien demander pour vous ? — Non, répondit-elle, je ne le puis. — Elle s'embarrassa beaucoup sur les demandes particulières de l'oraison dominicale. Je lui disais : Quoi, vous ne pouvez pas demander à Dieu la

Efforçons-nous à préciser le sophisme, en bannissant tout terme de théologie. M^me^ Guyon et ses disciples réclament l'exaltation sans s'inquiéter de ce qui la justifie, ils prennent une certaine émotion de vertu pour une preuve de la rectitude du jugement moral. Créer en soi l'enthousiasme et s'attribuer un brevet de perfection, c'est toute la méthode du quiétiste. M^me^ Guyon est, avec Rousseau peut-être, l'écrivain qui a le plus parlé de sa vertu. « Mon Dieu, que je suis innocente ! » écrit-elle à Fénelon, exclamation qui vaut celle de Jean-Jacques au début du livre où il révèle tant de défaillances, ses mensonges, ses indélicatesses, l'abandon de ses enfants : « J'ai dévoilé mon intérieur tel que tu l'as vu, toi-même, Être éternel. Rassemble autour de moi l'innombrable troupe de mes semblables... Que chacun découvre à son tour son cœur au pied de ton trône avec la même sincérité, et puis qu'un seul te dise, s'il l'ose : Je fus meilleur que cet homme-là. »

---

rémission de vos péchés ? — Non, repartit-elle. — Eh bien, repris-je aussitôt, moi que vous rendez l'arbitre de votre oraison, je vous ordonne, Dieu par ma bouche, de dire après moi : mon Dieu, je vous prie de me pardonner mes péchés. — Je puis bien, dit-elle, répéter ces paroles, mais d'en faire entrer le sentiment dans mon cœur, c'est contre mon oraison. » (*Relation sur le Quiétisme*, Paris, Anisson, 1698, p. 26).

Malebranche et Bossuet se sont défiés de ces ivresses qu'inspire l'orgueil à des consciences infiniment indulgentes pour elles-mêmes. S'ils ont demandé qu'un certain désir de solide bonheur conservât son rôle dans la direction de la vie, c'est pour que celle-ci ne fût pas abandonnée au caprice des enthousiasmes successifs qu'alimentent nos passions. Ils ont voulu que l'amour de Dieu ne fût pas pure griserie, qu'il impliquât l'attachement à l'ordre, la recherche d'une discipline, le ferme propos de consulter la souveraine raison et de la suivre. (a)

(a) Nous nous sommes conformés aux principes adoptés pour réimprimer les textes anciens de la présente collection en nous dispensant de reproduire l'orthographe du XVIIe siècle, laquelle n'offre d'ailleurs aucun intérêt, de l'avis de tous les linguistes que nous avons consultés. Mais il nous a paru bon de conserver les majuscules qui abondent dans les éditions anciennes de Malebranche, notamment dans celle de 1707, parce que certaines d'entre elles paraissent significatives et qu'il est impossible de conjecturer lesquelles ont été voulues par Malebranche, lesquelles ont été ajoutées par ses imprimeurs. Nous avons de même respecté, sauf dans les cas de lapsus manifeste, une ponctuation qui très souvent est en désaccord avec l'usage actuel, parce qu'il nous a semblé, qu'en la modernisant, nous altérerions la physionomie du texte, le rythme de la phrase ou le mouvement de la pensée. On remarquera notamment que cette ponctuation correspond plus exactement que la nôtre aux arrêts d'une lecture à haute voix, qu'elle est souvent *plus forte* que la ponctuation actuelle (en particulier après les propositions commençant par *si*) et qu'elle fait précéder d'une virgule les *que* et les *et*.

BIBLIOGRAPHIE

Dans la dernière édition de la *Recherche de la Vérité* publiée de son vivant, Malebranche a pris soin d'indiquer, pour chacun de ses ouvrages, l'édition qui lui paraît la plus correcte et la plus complète : pour le *Traité de l'Amour de Dieu* et les *Lettres au Père Lamy*, celle de Lyon, 1707, — que nous reproduisons ; pour les *Conversations chrétiennes*, celle de Paris, 1702 ; pour le *Traité de Morale*, celle de Lyon, 1707, — que M. Henri Joly a réimprimée (Paris, Thorin, 1882, in-12) avec les variantes des éditions de 1684 et de 1699. — Dans l'introduction qui précède nous avons cité les ouvrages du P. Lamy, d'Abbadie, de Fénelon et de Bossuet qui se rapportent à la controverse sur l'amour de Dieu. — Les œuvres de M^me^ Guyon ont été réimprimées par les soins du pasteur piétiste Dutoit-Membrini, à Lausanne, chez Henri Vincent. Cette édition, en 35 vol. in-8, 1789-1791, porte sur le titre : A Paris, chez les libraires associés. Antérieurement le même éditeur avait publié les *Lettres chrétiennes et spirituelles sur divers sujets qui regardent la Vie intérieure ou l'esprit du vrai christianisme, nouvelle édition enrichie de la correspondance secrète de M. de Fénelon avec l'auteur*, à Londres, 1767-1768, 5 vol. in-12. Cette correspondance secrète a été éditée plus correctement de nos jours par Maurice Masson, qui en a démontré l'authenticité : *Fénelon et M^me^ Guyon, documents nouveaux et inédits*, Paris, Hachette, 1907, in-12. — Sur le quiétisme la littérature est fort abondante. La *Relation* de l'abbé Phelipeaux, que nous avons citée, est une mine d'anecdotes que l'auteur était en situation de bien connaître. *Les Dialogues sur le quiétisme* de La Bruyère sont une satire très pénétrante et de lecture fort agréable. L'édition

des *Œuvres* de Fénelon dite édition de S^t^-Sulpice contient, dans le tome I, une *Analyse raisonnée de la controverse du quiétisme* [par l'abbé Gosselin] qui est un résumé des principaux écrits de Bossuet et de Fénelon sur cette matière et qui abonde en indications précises. Dans l'admirable édition de la *Correspondance* de Bossuet que publient depuis 1909 MM. Urbain et Levesque, de précieux appendices qui terminent les tomes VIII, IX, X, XI et XII contiennent une collection considérable d'écrits et de documents de toute nature sur le quiétisme, sans parler des lettres de Bossuet et de ses correspondants publiées dans le corps de ces volumes et relatives à cette querelle. — Leibniz a plusieurs fois écrit sur l'amour de Dieu. Quand il revient à cette question, il se refère toujours à sa préface du *Codex juris gentium diplomaticus* (Cf. *G.-G. Leibnitii Opera philosophica...* édit. J.-E. Erdmann, Berlin, 1840, t. I, p. 118 et suiv.), dans laquelle il a proposé certaines définitions qui lui semblent nécessaires à la solution du problème. Citons encore de Leibniz : sa lettre à Malebranche du 23 mars 1699 (Cf. *Philosophische Schriften*, édit. Gerhardt, Berlin, 1875, t. I, p. 357) ; sa lettre à Malebranche du 1^er^ janvier 1700 (Cf. *Correspondance inédite* de Malebranche publiée par Blampignon, p. 76) ; sa correspondance avec Nicaise, reproduite dans diverses éditions de Leibniz et aussi par V. Cousin dans ses *Fragments de philosophie moderne ;* enfin le *Sentiment de M. de Leibniz sur le livre de M. de Cambrai*, qu'on peut lire dans le précédent recueil de V. Cousin, ou dans le t. IX de la *Correspondance* de Bossuet. — Parmi les études historiques publiées dans ces cinquante dernières années nous nous bornerons à signaler : L. Guerrier, *M^me^ Guyon, sa vie, sa doctrine et son influence d'après les écrits originaux et des documents inédits*, Paris, Didier, 1881, in-8 (entièrement favorable à M^me^ Guyon) ; — Albert Delplanque, *Fénelon et la doctrine de l'amour pur*, Lille, 1907, in-8 ; — Jules Le-

maître, *Fénelon*, Paris, 1910, in-12 ; — Ernest Seillière, *Mme Guyon et Fénelon précurseurs de Rousseau*, Paris, 1918, in-8 ; — les ouvrages de Crouslé, de Maurice Masson, de M. Cherel et de M. Henri Bremond cités dans la précédente introduction ; de ce dernier auteur encore, *Apologie pour Fénelon*, Paris, 1910, in-12 ; — H. Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme, les grands mystiques chrétiens* (Ste Thérèse, Mme Guyon, Suso, etc.), Paris, 1908, in-8. — Comme études générales sur Malebranche citons : Blampignon, *Etude sur Malebranche*, Paris, 1862, in-8 ; — Ollé-Laprune, *La philosophie de Malebranche*, Paris, 1870, 2 vol. in-8 ; — H. Joly, *Malebranche*, Paris, 1901, in-8 ; — V. Delbos, *La philosophie française*, Paris, 1919, in-12 (excellent chapitre sur Malebranche) ; — *Revue de métaphysique et de morale*, numéro de janvier 1916 spécialement consacré à Malebranche (Dans son article sur le *Traité de morale de Malebranche*, M. R. Thamin traite incidemment du problème de l'amour de Dieu).

AVERTISSEMENT

Pour bien comprendre de quoi il s'agit dans les pièces qui sont ici recueillies, il faut savoir que le P. Malebranche soutient que l'amour désintéressé, ou tout à fait indépendant du désir d'être heureux, est impossible. Il croit que l'amour de bienveillance qu'on se porte naturellement à soi-même, ou ce désir invincible que nous avons pour la perfection, et la félicité de notre être, est le motif général ou le principe naturel de tous les mouvements de l'âme ; et que la volonté, en tant qu'elle est capable d'aimer, n'est que ce désir du solide bonheur que Dieu imprime sans cesse en nous pour nous porter à l'aimer comme notre fin. Le P. Lamy, Bénédictin, au contraire, prétend que cet amour désintéressé est possible, et que la volonté est différente du désir d'être heureux. Voilà la différence essentielle des sentiments de ces deux Auteurs.

Le P. Lamy dans le dernier chapitre de son troisième Tome de la *Connaissance de soi-même*, ayant combattu sous le nom odieux d'amour-propre, le bon amour de nous-mêmes, et cité quelques endroits des Livres du P. M. pour appuyer son sentiment, ce Père qui ne s'attendait pas que son ami, avec qui il s'était déclaré en

bonne compagnie contre l'amour désintéressé, voulut le compromettre, et lui attribuer un sentiment qu'il rejette en cent endroits de ses Livres, en eut du chagrin ; et d'autant plus que ses meilleurs amis lui soutenaient qu'il était obligé d'écrire sur cette matière, à cause que son silence aurait confirmé le bruit qui se répandait déjà. Il composa donc le Traité *de l'amour de Dieu*, mais sans y donner la moindre marque de chagrin contre le P. Lamy. Il le traite de la manière du monde la plus honnête. Apparemment, il n'en aurait pas même parlé s'il n'y eût été obligé ; non seulement pour désabuser ceux qui sans cela l'auraient peut-être cru dans le même sentiment que lui, mais encore pour rendre raison au Public de la liberté qu'il prenait d'écrire sur une matière délicate, et que Messeigneurs les Prélats examinaient actuellement.

Dans ce petit Traité il prouve d'abord que le désir d'être heureux est invincible, et que tous les hommes cherchent le bonheur dans tout ce qu'ils font de bien et de mal. D'où il conclut que l'amour de Dieu indépendamment du motif d'être heureux est impossible. Mais il distingue le motif de la fin, le principe nécessaire à tout amour, du terme qu'on se propose librement. Il éclaircit ensuite plusieurs difficultés qu'on fait ordinairement, et tire enfin de ce qu'il a dit,

douze conséquences qui marquent assez nettement ce qu'il pense des opinions qui font du bruit.

Le P. Lamy, dans son cinquième Tome de la *Connaissance de soi-même*, après avoir lu le Traité du P. Malebranche s'est avisé de regarder comme des *plaintes* et des *reproches* ce que ce Père y a dit, *qu'un de ses amis qui n'avait pas bien pris sa pensée l'avait malheureusement engagé à écrire*. Et pour se défendre de ces prétendus *reproches*, il a trouvé à propos de donner le change : en disant qu'il n'avait cité le P. M. *que contre les illusions d'un Hérétique qui transformait l'amour-propre en amour Divin*. Il extrait ensuite des Livres de ce même Père quantité de passages contre l'amour-propre, et il les tourne en faveur de l'amour désintéressé. D'où il conclut que le P. M. n'a pas eu raison d'écrire son Traité *de l'amour de Dieu*, comme si ce Traité était contraire aux Ouvrages précédents du même Auteur. Voilà ce qui a donné occasion aux trois lettres qui suivent.

Dans la première le P. M. fait voir que le P. Lamy donne le change, et qu'il n'était nullement question de l'amour-propre, mais de l'amour de nous-mêmes, ou du désir d'être heureux, dans le dernier chapitre de la *Connaissance de soi-même*. 1° parce que l'Auteur contre

qui le P. Lamy le cite ne défend point l'amour-propre. Bien loin de le transformer en amour Divin et de le mettre dans le Ciel, il le définit l'amour de nous-mêmes, *en tant qu'il est vicieux et corrompu*. En second lieu, parce que toutes les raisons que le P. Lamy apporte contre son adversaire ne regardent point cet amour-propre que tout le monde condamne, mais le désir d'être heureux ou l'amour de nous-mêmes. De sorte que si le dessein du P. Lamy eût été tel qu'il le dit aujourd'hui, il n'aurait attaqué qu'une erreur imaginaire, et que par des raisons fort étranges.

Dans la seconde lettre le P. Malebranche fait voir que les passages tirés de ses Livres par le P. Lamy en faveur de l'amour désintéressé qu'il défend, n'y ont nul rapport. Il y a dans ces deux premières lettres bien des choses qui peuvent éclaircir la question de *l'amour désintéressé*.

Mais c'est principalement dans la troisième que le P. M. traite cette question. Il s'attache surtout à ôter les équivoques qui trompent les défenseurs de ce pur amour qui est indépendant du désir d'être heureux, et fait sentir les conséquences dangereuses de cette opinion. Néanmoins dans cette lettre aussi bien que dans son Traité, il pousse le désintéressement de l'amour aussi loin qu'il est possible. Car il ne peut y avoir d'excès condamnable que dans le désintéresse-

ment imaginaire, et qui au lieu de purifier l'amour n'est propre qu'à l'anéantir. Ceux qui ne cherchent qu'à s'instruire sur le fond de la question peuvent passer légèrement sur la première et seconde lettre, et ne lire avec attention que la troisième avec le Traité *de l'Amour de Dieu*. On a ajouté à la fin le dernier chapitre du troisième Tome *de la Connaissance de soi-même*, et un article du cinquième, afin que le Lecteur eût tout ce qu'il faut pour juger lequel de ces deux Auteurs a la raison de son côté, et droit de se plaindre de son adversaire.

TRAITÉ

DE

L'AMOUR DE DIEU

EN QUEL SENS IL DOIT ÊTRE DÉSINTÉRESSÉ

DIEU se connaît parfaitement, ses attributs, ses perfections, toute sa substance ; non seulement selon ce qu'elle est en elle-même, ou prise absolument, mais aussi selon ce qu'elle est prise relativement à toutes les créatures possibles, c'est-à-dire en tant qu'elle est leur idée ou leur modèle éternel (1).

Dieu aime sa substance invinciblement, parce qu'il se complaît en lui-même. C'est uniquement dans cet amour que consiste sa volonté. Ce n'est point une impression qui lui vienne d'ailleurs, ni qui le porte ailleurs. Il ne peut rien aimer que par la complaisance qu'il prend en lui-même, rien que par rapport à lui ; parce qu'il ne trouve qu'en lui-même la cause, pour ainsi dire, de sa perfection et de son bonheur.

Comme les créatures participent inégalement

à son être, imitent inégalement ses perfections, ont plus ou moins de rapport à lui ; il est évident qu'il les aime inégalement, puisqu'il n'aime rien que par l'amour qu'il se porte à lui-même, que selon l'ordre immuable des perfections auxquelles ses créatures participent (1).

Cet ordre immuable est certainement (a) la règle inviolable des volontés divines, c'est la loi éternelle, mais c'est aussi la loi naturelle et nécessaire de toutes les Intelligences. Car il est évident que Dieu ne peut pas donner à ses créatures une volonté pour tendre où la sienne ne tend pas, pour ne pas aimer les choses à proportion qu'elles sont aimables, ou que selon le rapport qu'elles ont à sa substance qu'il aime invinciblement. Rien n'est donc juste, raisonnable, agréable à Dieu, que ce qui est conforme à l'ordre immuable de ses perfections.

Saint Augustin ne distingue point ordinairement la charité ou l'amour de Dieu, de l'amour de la justice ou de l'amour de l'ordre ; parce que l'idée de Dieu comme souveraine justice, est plus propre à régler notre amour que toute autre idée de Dieu que l'imagination pourrait corrompre, et par là nous faire illusion. Mais puisque l'Ordre, dont je parle, n'est que le rapport qu'ont

(a) *Voyez les Méditations Chré. Méd. 4, traité de Mor., ch. 1.*

entre elles les perfections divines tant absolues que relatives (1), il est clair que l'amour de l'ordre n'est que l'amour de Dieu, et de toutes choses par rapport à Dieu. Car aimer l'ordre, c'est aimer les choses selon le rapport qu'elles ont aux perfections divines : et c'est aimer Dieu considéré en lui-même plus que toutes choses, puisqu'il renferme en lui-même, et d'une manière infiniment parfaite, les perfections de toutes choses.

Si pour être juste il faut toujours vouloir ce que Dieu veut, c'est uniquement et précisément, parce que Dieu veut toujours selon l'ordre immuable de ses perfections, et qu'il ne peut jamais se démentir. C'est à quoi il faut bien prendre garde. Car lorsqu'on attribue à Dieu des volontés purement arbitraires ou indépendantes de cette loi, et qu'on s'imagine que c'est vertu que de s'y soumettre, on tombe dans l'erreur et dans le déréglement. On fait Dieu injuste, c'est là l'erreur : et le déréglement consiste dans la conformité de sa volonté avec celle d'un Dieu imaginaire. La Loi éternelle n'est point arbitraire, c'est l'ordre immuable des perfections divines. Dieu, par exemple, peut ôter à ses créatures l'être qu'il leur a donné librement. Mais le souverain Domaine qu'il a sur elles, ne lui donne pas droit de les traiter injustement. L'être est pure libéralité : mais le bien

et le mal être, le plaisir et la douleur, la récompense et la peine, doivent être réglées selon l'ordre immuable de la justice, que le juste Juge aime invinciblement et par la nécessité de sa nature.

Comme Dieu n'agit que pour lui, il n'a fait les Intelligences capables de connaître et d'aimer que pour le connaître et pour l'aimer, que pour connaître la vérité et l'ordre, juger selon la vérité, aimer selon l'ordre ; pour juger en un mot comme il juge, aimer comme il aime. La perfection de notre nature consiste donc à consulter la Raison et à la suivre ; j'entends cette souveraine Raison qui éclaire tous les hommes, cette lumière intérieure qui nous fait distinguer le vrai du faux, le juste de l'injuste. Dieu veut certainement cette perfection de notre être, il veut que nous la voulions. Il le veut, dis-je, non d'une volonté purement arbitraire, mais par l'amour invincible qu'il a pour l'ordre immuable. Cette inclination naturelle qui nous reste encore après le péché pour la vérité et pour la justice, en un mot pour la raison, en est une bonne preuve. Elle se fait même encore sentir cette inclination, malgré la corruption de la nature : et nous en suivons toujours les impressions, lorsqu'elle n'est point combattue par l'inclination que nous avons pour les plaisirs déréglés. C'est par l'amour qu'ont

pour la justice, ceux-là mêmes qui commettent des injustices, qu'ils aiment les justes, et qu'ils les préfèrent à ceux qui leur ressemblent. Tous les hommes ont donc quelque amour pour l'ordre immuable de la justice ; mais ils ne sont pas justes, parce que cet amour n'est pas dominant, et qu'ils ne veulent pas lui sacrifier ce qui actuellement leur plaît davantage.

Mais il faut bien remarquer qu'on ne peut aimer que ce qui plaît ; ni haïr que ce qui déplaît. Si l'on aime l'Ordre, c'est que la beauté de l'Ordre plaît : si l'on aime les objets sensibles, c'est parce qu'ils plaisent. Il faut dire la même chose de ce qu'on haït. C'est qu'il est absolument impossible de rien vouloir, si rien ne nous touche : il est impossible que l'âme soit ébranlée, qu'elle reçoive quelque impression, quelque mouvement, si rien ne la frappe. Mais il y a plaisir et plaisir : Plaisir éclairé, lumineux, raisonnable, qui porte à aimer la vraie cause qui le produit, à aimer le vrai bien, le bien de l'esprit : plaisir confus qui excite de l'amour pour des créatures impuissantes, pour de faux biens, pour les biens du corps. Le premier nous faisant aimer ce que nous devons raisonnablement aimer, il nous rend plus parfaits, aussi bien que plus heureux : Le deuxième nous corrompt, parce qu'il nous fait aimer ce que l'Ordre nous défend d'aimer. Mais

tout plaisir actuel en tant que plaisir, nous rend en quelque manière heureux ; quoiqu'il n'y ait que les plaisirs raisonnables, qui rendent solidement heureux, et qui nous conduisent à la jouissance du souverain bien : car les autres sont accompagnés de trouble, d'inquiétude, et de frayeurs de la véritable misère dont ils seront éternellement suivis.

Il est donc certain que tous les hommes justes ou injustes aiment le plaisir pris en général, ou veulent être heureux ; et que c'est le motif unique qui les détermine à faire généralement tout ce qu'ils font. Il est si vrai que tous les hommes aiment le plaisir, que s'ils s'en privent quelquefois, c'est ou pour en avoir davantage, ou pour éviter son contraire, la douleur ; ou enfin parce que l'inclination qu'ils ont pour la perfection de leur être s'y oppose, c'est-à-dire que la vue et l'amour de l'Ordre immuable leur en donne de l'horreur. Car la Grâce de JÉSUS-CHRIST par laquelle on résiste aux plaisirs déréglés est elle-même un saint plaisir, c'est l'espérance et l'avant-goût du souverain plaisir. Celui qui est animé de l'amour de l'Ordre a du moins quelque horreur des plaisirs qui se rapportent aux objets sensibles. Mais ôtez cette horreur, le voilà pris ; supposé que la beauté de l'Ordre ne le touche point ; ne lui plaise point.

Tous les hommes veulent donc être heureux et parfaits, ou si l'on ne veut pas distinguer le bonheur d'avec la perfection, parce qu'en effet le vrai bonheur en est inséparable, tous les hommes veulent invinciblement être heureux. Le désir de la béatitude formelle (1) ou du plaisir en général, est le fond ou l'essence de la volonté, en tant qu'elle est capable d'aimer le bien. C'est cet amour-propre que ceux qui étudient le cœur humain, conviennent qu'il est impossible de détruire, et qui est le principe ou le motif de tous nos mouvements particuliers. Il faut bien que l'amour de la béatitude soit une impression naturelle et commune à toutes les Intelligences, puisqu'on découvre dans sa propre volonté, qu'en cela tous les hommes se ressemblent. *Beatos esse se velle omnes in corde suo vident*, dit S. Augustin, *tantaque est hac in re naturæ humanæ conspiratio, ut non fallatur homo, qui hoc ex animo suo de animo conjicit alieno*. De Trinitate, l. 13, cap. 20.

S'il est donc vrai, comme le dit S. Augustin (a), que tous les hommes cherchent la béatitude dans tout ce qu'ils font de bien et de mal. *Depellendæ miseriæ causa et acquirendæ beatitudinis causa faciunt omnes quidquid vel boni faciunt vel mali.*

(a) *Sur le Ps.* 32.

Si, comme il le dit encore en un autre endroit (a), l'amour de la béatitude est une impression du Créateur souverainement bon et immuablement heureux en lui-même : en un mot si cet amour n'est que le mouvement naturel qu'on appelle volonté ; il est clair qu'on ne peut aimer Dieu que par l'amour de la béatitude, puisqu'on ne peut aimer que par sa volonté. Ainsi tout amour de Dieu est intéressé en ce sens, que le motif de cet amour, c'est que Dieu nous touche comme notre bien, et que nous sommes convaincus qu'il n'y a que lui qui puisse remplir le cœur qu'il a fait pour lui. Mais il ne faut pas confondre les *motifs* avec *la fin*. Notre volonté, l'amour de la béatitude est une impression de Dieu commune aux bons, aux méchants, aux damnés même : la délectation de la Grâce par laquelle nous le goûtons comme notre bien, et la beauté de l'ordre par laquelle il nous touche et nous reforme sur notre loi, viennent aussi de lui. Mais tout cela nous unit à Dieu comme à notre bien : ce sont les *motifs* par lesquels nous tendons à Dieu comme à notre *fin*.

Les Saints contemplent les perfections divines : la beauté de ces perfections leur plaît, c'est-à-dire que la vue ou la perception dont ces perfec-

(a) *De Trinitate, l.* 13, *ch.* 8.

tions les affectent est vive et agréable, car le plaisir n'est qu'une perception agréable. Cette contemplation agréable est donc leur béatitude formelle, ou les rend heureux. Or cette contemplation est certainement inséparable des perfections contemplées : car la perception est inséparable de l'idée qui la cause, et ne peut se rapporter qu'à cette idée. Donc l'amour du plaisir est le motif qui fait aimer Dieu comme la fin : c'est le motif qui fait aimer ce qui plaît, ou ce qui produit la perception agréable. Car enfin une perception sans idée n'est point une perception : il n'y a point de plaisir dans l'âme, lorsque rien ne lui plaît. Le plaisir ou la perception agréable se rapporte donc naturellement à l'idée qui affecte l'âme agréablement, ou à ce que cette idée représente. Otez donc aux Saints l'amour du plaisir ou de la perception agréable, vous ôtez l'amour de l'idée, et par conséquent l'amour de Dieu, car l'idée de Dieu ne peut être que Dieu, puisque rien de fini ne peut représenter l'infini. Ainsi ôtez l'amour de la béatitude formelle, vous ôtez nécessairement l'amour de la béatitude objective, ou l'amour de Dieu : c'est-à-dire, que si Dieu ne produit en vous le motif de son amour, il est impossible que vous l'aimiez comme votre fin, comme votre souverain bien.

Il est vrai, dira-t-on, les Saints ne peuvent aimer les perfections divines, si leur beauté ne les touche point, si elle ne leur plaît nullement. Mais les Saints ne les aiment point ces perfections, à cause de ce plaisir qui les rend formellement heureux. Leur amour est pur, et cet amour est intéressé (1). Ils aiment Dieu en lui-même et pour lui-même, et nullement Dieu pour eux-mêmes. Ils s'oublient et se perdent, pour ainsi dire, dans la Divinité, ils se rapportent uniquement à Dieu, et par la parfaite conformité de leur volonté avec la sienne, ils se transforment de manière que Dieu est tout en eux, et qu'ils ne sont rien.

Je ne prétends pas approuver ou réfuter tout ce qu'il y a de vrai et de faux dans ces propositions et de semblables, ni traiter à fond du Quiétisme bon ou mauvais. Le respect que j'ai pour ceux qui ont entrepris d'éclaircir cette matière ne me le permet pas, et le peu de connaissance et d'expérience que j'ai des voies extraordinaires me le défend. Je prétends seulement expliquer ce que j'en pense, puisqu'un de mes amis m'y a malheureusement engagé dans son dernier Ouvrage, malgré le dessein que j'avais pris de garder sur cela un profond silence. Je dois expliquer mes sentiments, puisqu'on ne les prend pas bien.

Je crois donc que les plaisirs dont les Saints sont touchés à la vue des perfections divines ne sont pas distingués de ces mêmes perceptions. Ces plaisirs ne sont, comme je viens de dire, que des perceptions, mais vives et agréables de ces perfections, puisque tout sentiment agréable ou désagréable n'est que la perception d'une idée qui affecte l'âme diversement. Car il ne faut pas s'imaginer qu'une même idée touche toujours l'âme d'une même manière. Elle peut l'affecter d'une infinité de perceptions toutes différentes ; ce qui fait bien voir que les idées sont fort différentes des perceptions qu'on en a (1). Si je pense, par exemple, à ma main sans la voir ni la sentir, la perception que j'en aurai sera bien différente de celle que j'en aurais, si je la regardais les yeux ouverts : et celle-ci différera de toutes celles que j'aurais, si je la mettais dans de l'eau chaude, froide, dans le feu, et le reste. Ainsi la couleur, la chaleur, la froideur, le plaisir que l'on sent dans sa main, ne sont autre chose que des perceptions de différents genres, et dont il y a plusieurs espèces : perceptions, dis-je, produites toutes par la même idée de la main actuellement présente à l'âme, et agissante en elle par son efficace : car toutes nos idées particulières ne sont que la substance de Dieu même en tant que relative aux créatures, ainsi que j'ai

expliqué ailleurs (a), et cette substance est efficace par elle-même. Il n'y a que la substance de Dieu, dit S. Augustin, qui puisse agir immédiatement dans les esprits, les éclairer, les animer, les rendre heureux et parfaits. *Insinuavit nobis animam humanam et mentem rationalem non vegetari, non beatificari, non illuminari, nisi ab ipsa substantia Dei.* Tract. 23, in Joan.

Il me paraît donc 1° que l'amour du bien en général devient naturellement l'amour de tel bien, lorsque l'idée de tel bien produit dans l'âme la perception agréable par laquelle ce bien lui est rendu sensible, et qu'alors si l'âme consent, si elle se repose dans ce plaisir, ce qu'elle ne doit jamais faire lorsque ce plaisir ne représente point clairement la vraie cause qui le produit, elle se repose dans ce bien dont elle a la perception. Elle aime ce bien non seulement d'un amour naturel, mais encore d'un amour libre.

2° Que plus la perception est vive et agréable, plus aussi l'amour naturel est ardent, plus l'âme est remplie de l'objet qui lui plaît, plus elle s'occupe de lui ; plus elle s'oublie elle-même, lorsqu'elle suit toute l'impression que le plaisir fait en elle.

3° Que lorsque la perception agréable repré-

(a) *Entretiens sur la Métaph.*, 1 *et* 2. *Entr. Recherche de la vér., etc.*

sente à l'âme la cause véritable qui la produit, ce qui n'arrive jamais dans les plaisirs confus des sens, qui se rapportent non à Dieu qui en est la cause véritable, mais aux objets sensibles, l'âme doit aimer ce qui lui est présenté. Car alors c'est le vrai bien. Or l'amour est d'autant plus parfait qu'il est plus grand pour le vrai bien : et l'on ne peut trop suivre les mouvements que produit en nous la délectation de la Grâce, car cette délectation se rapporte naturellement au vrai bien.

4° Le souverain bien, le bien de l'esprit, en un mot le vrai bien doit et veut être aimé non d'un amour d'instinct, semblable à celui dont on aime les corps, mais d'un amour éclairé. De sorte que l'âme ne doit pas aimer davantage ce dont elle a des perceptions plus vives et plus agréables : souvent même elle ne doit nullement l'aimer. Elle ne doit s'abandonner au plaisir, que lorsque ce plaisir est la perception vive et douce du vrai bien. Car il n'y a que la jouissance du vrai bien qui nous rende solidement heureux, heureux et parfaits. Maintenant l'amour de la félicité et de la perfection se combattent (1), parce que c'est le temps du mérite, et que l'âme est en épreuve dans son corps. Ce qui nous plaît actuellement nous corrompt, nous dérègle, nous prive de la vraie félicité. C'est que tous nos plai-

sirs, excepté ceux de la Grâce, se rapportent aux objets sensibles, qui n'en sont point la vraie cause. Mais dans le Ciel tout ce qui nous plaira, nous perfectionnera : tous nos plaisirs seront purs, et nous uniront à la vraie cause qui les produit. Plus nos plaisirs seront grands, plus aussi notre union avec Dieu sera étroite, plus notre transformation, pour ainsi parler, sera parfaite, plus l'âme s'oubliera elle-même, plus elle s'anéantira, plus Dieu sera tout en elle.

Il faut remarquer que nous n'aimons point tant notre être que notre bien-être. Il n'y a point d'homme qui n'aimât mieux l'anéantissement de son être, que d'être éternellement malheureux, quelque légère que fût sa douleur. On n'aime donc l'être que pour le bien-être, Dieu nous a faits ainsi, afin que nous ne nous aimassions que pour lui, qui seul peut faire notre bien-être. C'est apparemment pour cela qu'il ne nous a pas donné d'idée claire de notre âme (1), de peur que nous ne nous occupassions trop de son excellence. Car nous ne la connaissons que par sentiment intérieur. Et nous ne connaîtrons clairement ce que nous sommes, que lorsque la vue des perfections divines ne nous permettra pas de nous enorgueillir de l'excellence de notre être.

D'où vient, par exemple, qu'un avare se pend,

qu'un amant se donne la mort, lorsqu'ils sont pour toujours privés de ce qu'ils aiment ? c'est qu'ils regardent la mort comme l'anéantissement de leur être, et qu'ils préfèrent le non-être à l'être privé du bien-être. D'où vient qu'un amant s'oublie si fort qu'il ne s'occupe que de l'objet qu'il aime ? c'est qu'il ne trouve son bonheur que dans la jouissance de l'objet aimé. Donc plus le plaisir est grand, moins l'amour qu'il produit est intéressé, ou moins il y a de retour sur soi : plus on s'anéantit, on se perd, on se transforme dans l'objet aimé, on prend ses intérêts, on entre dans ses inclinations.

Si le plaisir que la raison trouble et que les remords inquiètent, si le plaisir confus, ou dont on ne connaît point clairement la véritable cause, transforme l'âme dans l'objet aimé ; si notre cœur est dans notre trésor, comme le dit JÉSUS-CHRIST ; que ne fait point dans les Saints le plaisir éclairé, ce plaisir infiniment doux et paisible par lequel ils goûtent la substance même de la Divinité ? Peut-on concevoir une transformation plus parfaite, un amour plus pur, ou avec moins de retour sur soi, que celui des Saints ? eux qui connaissent clairement leur vide et l'impuissance de leur nature, et qui savent bien qu'ils ne sont à eux-mêmes ni leur lumière, ni leur vie, ni leur béatitude, mais une pure

capacité du souverain bien. On ne peut donc trop suivre l'impression que produit en nous le plaisir, quand ce plaisir est éclairé, quand c'est la perception vive et agréable, non d'une créature impuissante, mais de la véritable cause qui le produit, quand il se rapporte au vrai bien, et qu'il nous unit à lui. La Grâce de JÉSUS-CHRIST est un saint plaisir : c'est, comme la nomme saint Augustin (*De spirit. et litt. c.* 4), *une sainte concupiscence*. Est-ce qu'il faut lui résister, et ne pas suivre les mouvements qu'elle nous inspire ? Est-ce que le consentement à cette grâce nous fait aimer Dieu d'une manière indigne de lui [a] ?

Mais, dira-t-on, il faut aimer Dieu, pour Dieu. Je l'avoue. Il ne faut pas aimer Dieu pour quelque autre bien que lui, car il n'y a que lui de vrai bien. Il faut l'aimer pour le posséder et jouir de lui. C'est notre souverain bien, c'est la fin où doivent tendre tous les mouvements dont il est la véritable cause.

Ce n'est pas répondre, continuera-t-on. Il faut aimer Dieu pour Dieu en ce sens, qu'il ne faut aimer la béatitude formelle, vouloir être

---

[a] *Qu'est-ce qu'aimer Dieu d'un amour libre, si ce n'est consentir à la délectation de sa grâce ? et n'est-il pas évident qu'il faut la sentir en quelque manière cette délectation, avant que d'y consentir ; et que c'est parce que nous voulons être heureux, qu'elle nous porte à y consentir ?*

solidement heureux par la jouissance de Dieu, que parce que Dieu le veut. C'est en cela précisément que consiste le pur amour. Pourquoi voulez-vous être heureux ? Répondez.

Ne me demandez pas pourquoi je veux être heureux, demandez-le à celui qui m'a fait, car cela ne dépend nullement de moi. L'amour de la béatitude est une impression naturelle : interrogez le Créateur. Si elle était de mon choix, je pourrais vous répondre, parce que j'en saurais bien le motif. L'amour de la béatitude objective, l'amour de Dieu est de mon choix ; et tous ceux qui aiment Dieu peuvent bien dire pourquoi. C'est que voulant être solidement heureux, heureux et parfaits, ils croient nonobstant les illusions que leur font maintenant les objets sensibles, qu'il n'y a que Dieu qui les puisse rendre tels : car c'est pour cela que maintenant leur amour est méritoire. C'est qu'ils sont convaincus que la béatitude formelle est inséparable de l'objective, que la perception vive et agréable du bien, qui est la jouissance du bien, ne peut être sans la présence du bien ; et que le mouvement de l'âme qu'excite cette perception et qu'ils suivent volontiers, ne peut tendre que vers le bien dont elle est la perception.

Je puis cependant vous dire que Dieu veut que je veuille invinciblement être heureux, parce

qu'il m'a fait libre ; et qu'il ne pourrait ni me récompenser ni me punir, comme moi, je ne pourrais ni mériter ni démériter, si le plaisir et la douleur, la perfection ou la corruption de ma nature, m'étaient indifférents. Je puis vous dire qu'ayant nécessairement voulu que sa loi, l'ordre immuable, fût aussi la nôtre : il fallait non seulement que la beauté de cette loi nous plût, mais encore que nous aimassions naturellement ce qui nous plaît. Voilà pourquoi ceux qui se conforment à cette loi sont remplis de joie, et que le trouble et l'horreur saisissent ceux qui se révoltent contre elle. Tous veulent invinciblement être heureux : Mais les uns s'attendent que leur soumission sera récompensée, et les autres sont intérieurement menacés que leur révolte sera punie. Ainsi le désir invincible de la félicité s'accorde parfaitement avec l'amour de la justice. Il nous fait vouloir ce que Dieu veut que nous voulions ; et lorsqu'il est éclairé par la lumière de la raison, excité par la foi et la délectation de la Grâce, il nous conduit à toute la perfection, et à toute la félicité dont nous sommes capables.

La souveraine perfection, direz-vous encore, c'est de ne vouloir être ni heureux ni parfait. La perfection et la béatitude formelle, sont créées : il ne faut vouloir que le Créateur. Le désir de sa perfection propre est une avarice spirituelle :

celui de la béatitude formelle, de sa propre félicité, n'est qu'un amour-propre tant de fois condamné par les Saints. Ces désirs ne sont bons qu'à nous inquiéter. L'amour pur n'est qu'une entière conformité de notre volonté avec celle de Dieu. En doutez-vous ?

Non, je n'en doute pas. Mais apparemment je ne l'entends pas comme vous l'entendez. Otons les équivoques. Je crois que la volonté de Dieu qui est notre règle n'est nullement celle qui permet le mal, car certainement Dieu ne veut pas positivement tout ce qu'il permet. Je dis plus, ce que Dieu veut n'est pas toujours la règle de ce que nous devons vouloir. Par exemple, Dieu veut cent justes cent fois davantage qu'un seul. Cependant je dois vouloir être juste préférablement à cent. Car, comme dit l'Apôtre, il ne faut pas faire le mal afin qu'il en arrive du bien. Ce que Dieu veut que nous voulions, voilà précisément notre règle. Mais comment saurons-nous ce que Dieu veut que nous voulions à l'égard des choses qui ne sont point clairement marquées dans la loi écrite. Il y a, par exemple, des gens qui prétendent que c'est une *propriété* [1] contraire à la charité parfaite ou au pur amour, que de souhaiter davantage les dons de Dieu pour soi-même que pour un autre, et à plus forte raison que pour cent autres, par cette

raison qu'il faut aimer son prochain comme soi-même. Ils prétendent que saint Paul a souhaité sérieusement d'être séparé de JÉSUS-CHRIST pour le salut de ses frères, et que supposé, disent-ils, que Dieu le voulût absolument, on doit vouloir sa damnation éternelle. Comment pourrons-nous donc éclaircir ces questions, et savoir précisément ce que Dieu veut que nous voulions, afin de conformer notre volonté à la sienne ? c'est ce qu'il faut examiner.

J'ai déjà dit que la volonté de Dieu n'était que l'amour qu'il se portait à lui-même, que la complaisance qu'il avait dans ses divines perfections, qu'il se connaissait parfaitement, et qu'il voulait être précisément tel qu'il est. Notre volonté sera donc entièrement conforme à la sienne, si nous l'aimons, si nous voulons qu'il soit tel qu'il est, si les mouvements de notre volonté sont réglés sur l'ordre immuable de la justice. Le pécheur ne veut point que Dieu soit tel qu'il est, s'il le veut puissant, il ne le veut point juste : ou s'il le veut juste, il voudrait bien qu'il fût impuissant : car personne ne veut et ne peut vouloir être actuellement et éternellement malheureux. Celui qui veut être heureux plus qu'il ne mérite de l'être par ses bonnes œuvres sanctifiées en JÉSUS-CHRIST, n'aime point Dieu véritablement tel qu'il est. Car il voudrait que Dieu voulût

ce que l'ordre immuable de sa justice l'empêche de vouloir. Les Saints dans le Ciel qui voient, et qui aiment Dieu tel qu'il est, ne veulent pour eux que le degré de bonheur qui est écrit dans la loi divine. C'est pour cela qu'ils sont parfaitement contents, sans jalousie contre les autres, et même sans compassion pour les damnés. Car outre qu'ils aiment Dieu tel qu'il est, on ne désire jamais, lorsqu'on est sage, ce que l'on voit évidemment impossible.

Ceux qui ne veulent être heureux qu'autant qu'il est juste qu'ils le soient, qui travaillent de toutes leurs forces à l'acquisition des vertus, à régler toute leur conduite sur la loi divine, sachant bien que Dieu est juste, et que c'est l'unique moyen d'augmenter leur bonheur, leur jouissance future du vrai bien, leur complaisance en lui, leur transformation, pour ainsi parler, dans la Divinité ; en un mot ceux qui veulent Dieu tel qu'il est, et qu'il agisse toujours en eux selon ce qu'il est, veulent Dieu comme Dieu se veut : ils aiment Dieu comme Dieu s'aime. On ne peut concevoir de volonté plus conforme à celle de Dieu que la leur. C'est donc en cela que consiste précisément le pur amour.

Il est vrai qu'ils aiment Dieu pour eux en ce sens qu'ils veulent être heureux par sa jouissance. Mais 1° leur fin dernière c'est Dieu, puisqu'ils

ne tendent qu'à lui. Bien loin de s'arrêter à eux-mêmes, comme le Sage prétendu des Stoïciens, ou aux objets sensibles, comme les Épicuriens : ils reconnaissent le vide et l'impuissance des créatures.

2° Ils aiment Dieu pour Dieu, puisqu'ils le veulent pour lui-même, et qu'ils sont contents de jouir uniquement de lui.

3° Ils s'aiment pour Dieu et se rapportent tout à lui, leur béatitude même ; puisqu'ils ne prétendent jouir de lui, qu'autant qu'il le voudra ; qu'il le voudra, dis-je, non d'une volonté purement arbitraire, inconnue, imaginaire, et dont le vrai Dieu n'est pas capable, mais d'une volonté toujours réglée sur l'ordre immuable de la justice.

4° Ils ne veulent être heureux que pour la gloire de Dieu, puisqu'ils veulent que Dieu soit tel qu'il est, et qu'il n'agisse en eux que selon ce qu'il est. Car enfin Dieu ne se glorifie que d'être ce qu'il est, et d'agir toujours selon ce qu'il est. Dieu ne peut agir que par sa volonté, qui n'est que l'amour qu'il porte à ses perfections, dans lesquelles il se complaît et dont il se glorifie. Dieu ne tire pas sa véritable gloire de nos adorations et de nos louanges, mais nous y trouvons la nôtre, car notre véritable gloire c'est d'être tels que nous devons être.

Le motif de leur amour, c'est qu'ils veulent être heureux ; mais ce motif vient uniquement de Dieu, qui ne nous l'a donné qu'afin de nous porter vers lui, qu'afin que nous l'aimions comme notre fin. L'amour de la béatitude formelle est physique et nécessaire, et les Commandements ne regardent que l'amour de choix, que l'amour libre, que ce qui dépend de nous. L'Écriture Sainte suppose toujours en nous l'amour de la béatitude formelle, c'est une vérité incontestable. Serait-elle propre à corrompre les parfaits, et à anéantir le pur amour ?

La béatitude formelle est créée, mais l'amour de cette béatitude l'est aussi. Tout cela vient du Créateur, et ne dépend nullement de nous. Ce qui dépend de nous avec la Grâce, c'est de bien placer notre amour : c'est d'aimer comme souverain bien la cause qui nous rend capables d'aimer. Notre perfection est aussi créée. Mais comme elle consiste à suivre la Raison, et à aimer l'Ordre, c'est-à-dire à aimer Dieu sur toutes choses, et toutes choses selon le rapport qu'elles ont avec Dieu ; c'est assurément aimer Dieu que d'aimer sa perfection, ou du moins c'est s'aimer pour Dieu et selon Dieu.

A l'égard du prochain, il faut l'aimer comme soi-même, en ce sens qu'il faut l'aimer comme on se doit aimer soi-même ; c'est-à-dire, qu'il

faut lui souhaiter le souverain bien, et faire ce qui dépend de nous, afin qu'un jour il en jouisse avec nous. Car Dieu est un bien commun à tous les esprits (1) : tous peuvent jouir de lui, sans rien diminuer à notre égard de son abondance.

Mais si on pouvait supposer que tel don de Dieu utile pour notre salut, car je ne parle pas des biens temporels, ne nous serait pas donné s'il était donné à cent autres ; il me paraît certain qu'on devrait se vouloir ce don plutôt qu'à cent mille autres ; par cette raison qu'il faut aimer Dieu de toutes ses forces, infiniment plus que toutes choses ; et que ce n'est pas l'aimer ainsi que de préférer le salut de tous les hommes au sien. Car on ne peut aimer Dieu parfaitement comme son souverain bien, si l'on ne jouit de lui, si sa substance ne nous affecte, et ne nous plaît. C'est pour cela qu'on n'accomplira parfaitement le précepte de l'amour de Dieu que dans le Ciel (2). L'ordre veut que tout le mouvement que Dieu imprime sans cesse en nous se termine à lui : Dieu ne nous a faits que pour lui : nous devons donc vouloir notre salut préférablement à celui de tous les autres. Car nous ne voulons, nous n'aimons que par notre volonté, et non par la volonté des autres. C'est amour-propre si on le veut, mais éclairé et conforme à

l'ordre ; conforme non à ce que Dieu veut en général, mais à ce que Dieu veut que nous voulions chacun en particulier.

Cent hommes, dira-t-on, loueront Dieu plus qu'un seul. Ainsi c'est préférer son salut à la gloire de Dieu. Hé bien, je le veux encore : mais à une gloire étrangère, à une gloire qui n'est point la règle et la fin des volontés divines, à une gloire que Dieu ne veut pas que je préfère à sa véritable gloire. Dieu ne tire sa véritable gloire que de lui-même. Il veut bien que tous les esprits l'adorent et le louent, car cela est conforme à l'ordre immuable de la justice : Mais il est si peu vraisemblable que cette gloire soit la règle et la fin de sa conduite, que le plus grand nombre des hommes le blasphémera éternellement. Ne marque-t-il pas par là que lui qui ne peut agir que pour sa gloire, ne la tire pas cette véritable gloire, des louanges qu'on lui donne. Dieu se complaît dans ses attributs, il se glorifie de les posséder : voilà sa gloire. S'il agit, il le fait toujours d'une manière qui porte le caractère des attributs dont il se glorifie : en cela il trouve sa gloire. Que les hommes blasphèment contre la Providence. Elle porte le caractère de la Divinité. Dieu ne la changera donc pas. Il ne se démentira pas pour leur plaire et s'attirer leurs louanges, parce que ce n'est pas d'eux, mais uniquement

de lui-même qu'il tire sa gloire. En deux mots, c'est que Dieu veut être ce qu'il est, et agir toujours selon ce qu'il est. C'est uniquement en cela qu'il met sa véritable gloire. Or celui qui veut posséder le souverain bien, et ne veut être heureux dans cette jouissance qu'autant que l'ordre de la justice le demande, veut Dieu tel qu'il est, et qu'il n'agisse en lui que selon ce qu'il est. Donc il veut la gloire de Dieu et sa véritable et solide gloire. Il veut, il aime Dieu, comme Dieu se veut, et comme il s'aime. Mais supposé qu'il fût damné, comme tel, la Divinité ne lui plaisant plus, il serait impossible qu'il l'aimât et qu'il se complût en elle.

On fait ordinairement cette objection contre ce que je viens d'établir : savoir que tout amour de Dieu est nécessairement intéressé, en ce sens que le plaisir en est le motif, en prenant le plaisir généralement pour la modification de l'âme, pour la perception agréable qu'excite en elle tout ce qui plaît. Celui qui aime véritablement son ami, l'aime, dit-on, sans aucun retour sur soi, sans qu'il en reçoive, ou qu'il en espère aucun avantage. L'amitié sincère est parfaitement désintéressée : serait-il possible que la charité parfaite ne le fût pas ?

Je réponds qu'on se trompe fort de croire que l'amitié soit désintéressée dans le sens que je

prétends que la charité ne l'est pas ; car si on y prend garde on verra le contraire. Si l'on aime quelqu'un uniquement parce qu'on le croit homme de bien, c'est parce qu'on a toujours quelque amour pour la justice, et que cet amour se répand sur celui que l'on croit juste. Or la beauté de la justice ne se fait aimer, que parce qu'elle plaît naturellement à tous les hommes, quoiqu'ordinairement elle ne leur plaise pas tant que les objets sensibles qui les touchent plus vivement. Que si notre ami nous paraît injuste et déraisonnable ; nous ne pouvons alors l'aimer, que parce qu'il nous aime, qu'il prend ou qu'il a pris nos intérêts : et il est visible que notre amitié est fondée sur ce que nous nous aimons nous-mêmes, et que l'ingratitude nous déplaît. Enfin si nous l'aimons à cause de ses manières ou telles qualités qu'on voudra : c'est assurément parce que ces qualités nous plaisent. Souvent on aime les gens sans pouvoir dire pourquoi, parce qu'on n'a pas fait de réflexion sur le motif qui a excité l'amour ; mais en y pensant attentivement on le découvre ce motif.

Mais il n'en est pas de même de l'amour de Dieu que de l'amitié qu'on a pour ses amis. On doit aimer Dieu seul comme son bien : car il est certain qu'il a seul la puissance de nous rendre heureux. Or il est clair que tout mouve-

ment de la volonté conforme à un jugement vrai, est un mouvement droit et agréable à Dieu, puisque c'est un mouvement qui exprime le jugement que Dieu porte de lui-même. Mais il ne faut nullement aimer son ami comme son bien, comme ayant quelque puissance véritable d'agir en nous : car toutes les créatures sont à cet égard également impuissantes ; et tout mouvement de la volonté conforme à un faux jugement est un mouvement déréglé.

Cependant si nous supposons que cet ami a quelque espèce de pouvoir de nous rendre heureux, et qu'il le juge ainsi lui-même ; il trouvera sans doute fort mauvais que nous ne nous adressions pas à lui dans le besoin que nous en avons ; surtout s'il peut nous secourir sans qu'il lui en coûte rien, ou sans qu'il fasse rien qui soit contraire à ce qu'il se doit à lui-même. Parce que notre conduite à son égard exprimerait un jugement contraire à celui qu'il porte de ses qualités ; dans lesquelles je suppose qu'il a de la complaisance. Il aurait quelque sujet de croire que nous ne voudrions pas lui avoir une nouvelle obligation de l'aimer, et cela le choquerait sans doute. Mais s'il croyait voir dans notre cœur que nous l'aimons véritablement ; ou il jugerait que quelque orgueil secret serait le principe de notre réserve à son égard, et que

nous méprisons le bien qu'il pourrait nous procurer, ce qui ne lui plairait nullement s'il en jugeait autrement que nous, et s'il était comme Dieu l'est, la cause du mouvement que nous aurions pour ce bien. Or le désir d'être heureux est un motif dont Dieu seul est la cause. Plus le plaisir est grand, plus la perception de la substance divine est vive et agréable, plus aussi l'âme s'unit à Dieu, plus elle est, pour ainsi dire, forcée de l'aimer. Si nous sommes raisonnables, nous ne désirons d'être touchés de ce saint plaisir, nous ne voulons jouir de la béatitude qu'autant que l'ordre de la justice le demande, qu'autant que Dieu nous le peut accorder, sans rien faire contre ce qu'il se doit à lui-même ; ou plutôt nous voulons en cela qu'il n'agisse que selon ce qu'il est, qu'il agisse en Dieu, mais en Dieu souverainement bon et immuablement heureux, comme le dit S. Augustin. Donc si nous prétendons aimer Dieu sans qu'il nous plaise, sans goûter qu'il est bon, ou du moins sans l'espérance ferme que nous le posséderons un jour avec plaisir, c'est-à-dire par des perceptions vives et douces que sa substance produira dans notre âme, nous prétendons l'impossible. Nous réduisons la charité ou le pur amour de Dieu à un jugement spéculatif des perfections divines. Car on ne peut aimer Dieu d'un amour

d'union, ni même d'un amour de complaisance, si sa substance ne nous touche, ou que l'on n'espère qu'elle nous touchera agréablement, si elle ne nous plaît effectivement. On ne peut prendre de part à la joie de son ami que par le plaisir qu'on reçoit aussi bien que lui. On ne peut aimer sans motif, et tout motif n'est qu'une modification de soi-même, une perception agréable d'un objet dont on jouit ou dont on espère de jouir.

La perception que les Saints ont de Dieu dans le Ciel est claire, et agréable. En tant que claire ils le connaissent, ils l'estiment, ils en jugent : en tant qu'agréable ils l'aiment. C'est confondre les choses que de prétendre que la perception en tant que claire d'un objet en lui-même et sans rapport à nous, soit le motif de notre amour : comme de prétendre qu'en tant qu'agréable, elle le doive être de nos jugements. Je dis d'un objet considéré en lui-même et sans rapport à nous : Car la perception claire d'un objet par rapport à nous, ou comme capable de nous rendre heureux est le seul motif auquel nous devons nous rendre. Le plaisir est le motif de l'amour : mais il ne faut jamais aimer que Dieu, que celui qu'on voit clairement en être la véritable cause.

De tout ce que je viens de dire il s'ensuit

1° Que l'amour de Dieu, même le plus pur, est intéressé en ce sens, qu'il est excité par l'impression naturelle que nous avons pour la perfection et la félicité de notre être, en un mot pour le plaisir pris en général, ou pour les perceptions agréables qui se rapportent à la vraie cause qui les produit et qui nous la font aimer.

2° Que l'amour pur est l'amour de Dieu tel qu'il est, juste aussi bien que puissant, sage, etc. Car c'est ainsi que Dieu s'aime : et cet amour est d'autant plus ardent que Dieu précisément tel qu'il est, et non tel que l'imagination le peut représenter, nous plaît davantage, puisque c'est le plaisir, ou la perception douce et paisible que les Saints ont des perfections divines qui fait qu'ils s'oublient pour ne s'occuper que de lui.

3° Qu'ainsi l'amour de Dieu uniquement comme puissant ou bienfaisant en prenant ce mot selon les idées vulgaires ne justifie pas (1). C'est l'amour d'un Dieu humainement débonnaire, et non de Dieu tel qu'il est. Il n'y a que celui qui aime Dieu tel qu'il est, qui soit juste. Et la réciproque est vraie : il n'y a que le juste qui puisse aimer Dieu tel qu'il est. Car certainement on ne peut aimer que son bien ; et Dieu ne peut être le bien de celui qui n'est pas juste. Car quoique Dieu soit puissant et bienfaisant, il est juste : et comme il agit toujours selon ce

qu'il est, il ne peut pas user de sa puissance pour récompenser l'injustice qu'on lui rend. Il est le bien des bons, et le mal des méchants (1). *Cum electo electus eris, et cum perverso perverteris.* (a) Cependant l'amour de Dieu comme bienfaisant nous dispose fort à l'amour de Dieu tel qu'il est. Car puisqu'on aime souvent ses bienfaiteurs jusque dans leurs vices, il faut être bien ingrat et bien déraisonnable pour ne pas aimer Dieu tel qu'il est, surtout lorsqu'on est convaincu que sans cela, il n'est pas possible qu'il nous comble de bienfaits.

4° Mais que l'amour de Dieu comme notre véritable béatitude objective, comme la cause de notre perfection aussi bien que de notre félicité, comme notre lumière, notre loi inviolable, la cause de notre justice, nous rend certainement agréables à Dieu, lorsque cet amour est dominant. Car l'amour de l'ordre qui fait notre perfection est l'amour de Dieu tel qu'il est, et de toutes choses selon le rapport qu'elles ont avec lui, à proportion qu'elles sont aimables. Mais pour aimer l'Ordre, il faut qu'il nous plaise. On ne peut être solidement heureux et être déraisonnable, avoir le cœur déréglé. Pour l'être véritablement il ne suffit pas que Dieu nous

(a) *Ps.* 17.

donne des perceptions vives et agréables d'un faux bien, qui se rapportent à une créature impuissante, et que la raison nous défend d'aimer. Il faut se plaire dans la jouissance du vrai bien, et savoir même que cette jouissance sera éternelle, parce que notre volonté étant parfaitement conforme à celle de Dieu, il aura toujours la bonté de se communiquer à nous.

5° Qu'un homme juste et qui a le pur amour ne doit et ne peut même accepter sérieusement sa damnation. Il ne le *doit* point, car étant juste, il commettrait une injustice contre lui-même en consentant à celle d'un Dieu imaginaire, et dont le vrai Dieu est incapable, puisque le vrai Dieu est juste, et qu'il ne peut vouloir ou agir que selon ce qu'il est. Et personne ne *peut* accepter sa damnation, si ce n'est que l'on trouve plus de plaisir actuel, ou que l'on soit certain que l'on en aura davantage dans cette acceptation, qu'on ne craindrait de douleur dans une damnation en idée, et qui ne fait point actuellement de mal. Car quand deux choses sont proposées pour en faire choix, on peut bien suspendre son consentement, puisqu'on est libre ; mais lorsqu'on se détermine, on ne peut le faire que pour ce qui nous plaît le plus, ou pour ce qui nous déplaît le moins actuellement, ou pour ce dont on espère plus de plaisir (1). Je prends

toujours plaisir dans la signification la plus étendue. Il y a bien de l'apparence que ceux-mêmes qui s'imaginent accepter véritablement leur damnation, ne tâchent de le faire que pour assurer leur salut, que par la crainte même d'offenser Dieu et d'être damnés. Ils croient peut-être que pour assurer leur salut et éviter la damnation il est nécessaire de vouloir l'accepter. Ainsi l'amour-propre qu'ils veulent détruire, au lieu de le régler, leur fait illusion.

6° Que cependant un homme juste doit et peut accepter son anéantissement, supposé que Dieu le voulût. Cette supposition quoiqu'impossible en un sens, ne détruit point l'idée du vrai Dieu, comme fait celle de la damnation du juste ; parce que l'être est pure libéralité, mais le bien et le mal doivent être réglés par la justice. Les justes *devraient* donc accepter leur anéantissement, parce qu'ils seraient injustes de ne pas conformer leur volonté à celle du vrai Dieu : et ils le *pourraient*, parce qu'il n'y a que le désir d'être heureux ou de n'être pas malheureux qui soit invincible. L'être précisément comme tel, sans le bien et le mal-être actuel ou futur, paraît fort indifférent à la volonté : car sans quelque espérance ou quelque crainte d'une autre vie, et sans la douleur actuelle qu'on souffre à se donner la mort, il y a bien de l'apparence que

tous ceux-là se la procureraient, qui sont actuellement misérables, et pleinement convaincus qu'ils ne seront jamais délivrés de leurs misères.

7° Qu'Adam après son péché sachant qu'il méritait une éternité malheureuse devait, mais ne pouvait plus aimer Dieu tel qu'il est : puisque Dieu qui était son bien et sa fin ne pouvait plus l'être, mais uniquement son mal ou la cause véritable de ses éternelles douleurs. Il ne devait plus être capable que de désespoir qui produit nécessairement le désir de n'être plus. Mais la connaissance du Médiateur ayant produit en Adam l'espérance que Dieu deviendrait son bien, alors il a pu l'aimer tel qu'il est.

8° Qu'en supposant néanmoins que Dieu lui eût rendu l'amour dominant de l'ordre, il aurait pu aimer Dieu vengeur et déterminé à le punir, pourvu néanmoins que la beauté de la justice ou l'horreur de l'injustice, fût un motif plus fort et plus vif que la douleur ; c'est-à-dire que l'ordre immuable de la justice lui plût davantage, ou que l'injustice lui fit plus d'horreur, que la douleur actuelle. C'est en ce sens que j'ai dit ailleurs *que ceux qui voient Dieu tel qu'il est l'aimeraient au milieu des plus grandes douleurs ; et que ce n'est pas l'aimer comme il mérite de l'être, que de l'aimer seulement à cause qu'il est le seul, qui puisse causer en nous des sentiments agréables.*

L'objection à laquelle je répondais déterminait le mot de plaisir aux plaisirs confus et sensibles. Et quand je dis ici qu'on ne peut rien aimer que ce qui plaît, je prends le mot de plaisir dans toute *son étendue*. Au reste je n'examinais pas dans les *Conversations Chrétiennes* la question dont il s'agit. Pour s'instruire de mon sentiment là-dessus, il fallait plutôt lire le *Traité de Morale* que j'ai fait, ou du moins le Chapitre VIII. Ce Traité regarde bien plus la question dont on dispute, et il est plus nouveau que les *Conversations* que j'ai composées il y a plus de 20 ans. On doit croire que les Auteurs sont moins ignorants à 50 ans qu'à 30 ou 40 et que les efforts qu'ils doivent faire pour avancer dans la connaissance de la vérité ne sont pas entièrement inutiles. Néanmoins l'Entretien même cité par le P. Lamy est directement contraire[a] au sentiment qu'il m'attribue [1]. Mais de plus il ne faut pas s'imaginer que tout ce que dit un Auteur soit véritablement son sentiment. Car on dit bien des choses par préjugé ou sur la foi des autres et parce qu'elles paraissent d'abord vraisemblables surtout quand ce qu'on dit ne regarde qu'indirectement le sujet qu'on traite. Il y a dans mes Livres cent endroits contraires au sentiment

[a] *Voyez ci-dessous*, 2e *l.*

qu'on a voulu m'attribuer. On peut dire avec vérité qu'on n'a de sentiment déterminé, qu'à l'égard des questions que l'on a sérieusement examinées. Et tous ces passages qu'on entasse pour se prévaloir de l'autorité des autres, ne prouvent pas même que ceux que l'on cite, aient eu véritablement l'opinion qu'on leur attribue. On pourrait souvent prouver le contraire par d'autres passages des mêmes Auteurs ; et peut-être que s'ils revenaient au monde, ils nous diraient de bonne foi qu'ils n'ont jamais examiné la matière sur laquelle on prétend décider par leur autorité.

9° Il suit encore des principes que j'ai tâché d'établir : Que l'indifférence pour sa béatitude, pour sa perfection et pour son bonheur, est non seulement impossible, mais qu'il est très dangereux d'y prétendre, parce que cela ne peut qu'inspirer une nonchalance infinie pour son salut, qu'il faut opérer comme dit l'Apôtre *avec crainte et tremblement*. Cette indifférence par laquelle on prétend détruire entièrement l'amour-propre, ne le combat qu'en apparence. C'est une victoire imaginaire qui nous flatte d'autant plus qu'elle nous coûte moins. Il est vrai que pour en venir là, il a fallu bien combattre contre la raison, et contre l'impression naturelle que Dieu met en nous pour la béatitude. Elle coûte beau-

coup cette victoire prétendue par cet endroit-là ; mais il n'en coûte peut-être à l'amour-propre corrompu rien de ce qui le flatte le plus.

10° Que ces états de sécheresse dans lesquels on n'a point de goût pour la vertu, sont fort dangereux. Il serait impossible alors de résister aux tentations, si l'on n'était soutenu, du moins par une secrète horreur du péché. Car le dégoût du vice nous touche quelquefois aussi vivement et plus vivement que le goût de la vertu. Cela, dis-je, serait impossible, puisqu'il n'est pas possible de persévérer dans le bien sans la Grâce de JÉSUS-CHRIST. Car, selon saint Augustin les secours de la Grâce de JÉSUS-CHRIST ne consistent que dans de semblables sentiments. Il n'y a que la lumière et le sentiment qui déterminent nos diverses volontés : La lumière est la Grâce du Créateur, et le sentiment est celle du Réparateur. L'état des sécheresses est le plus méritoire, mais il n'est pas le plus sûr.

11° Qu'il faut travailler de toutes ses forces à l'acquisition des vertus, à sa propre perfection par le désir même qu'on a pour son bonheur futur : sachant bien que Dieu étant juste, c'est une nécessité que l'un soit réglé sur l'autre. Il faut que ce désir d'être heureux, dont l'abus fait les voleurs et les avares, nous rende avares de cette avarice spirituelle que quelques gens con-

damnent comme contraire à la volonté de Dieu. *Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra*, dit saint Paul : *Estote perfecti sicut Pater vester cœlestis perfectus est*, dit Jésus-Christ même. On ne peut trop désirer la perfection. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'on la puisse acquérir sans le secours de JÉSUS-CHRIST, sans ces grâces de lumière vive et de sentiment, par lesquelles la beauté de l'ordre nous touche, et le désordre nous fait horreur ; car il faut que l'amour-propre soit éclairé, et en même temps vivement touché par les vrais biens, afin de pouvoir les aimer.

12° Enfin il s'ensuit que cette proposition, il ne faut souhaiter sa béatitude que parce que Dieu le veut, est du moins équivoque. Car elle est fausse en ce sens, qu'elle suppose qu'il dépend de nous de vouloir être heureux ; ou que nous puissions avoir des motifs préalables au désir de la béatitude, par lesquels nous puissions la vouloir ou ne la vouloir pas, elle qui est le principe de tous nos désirs. C'est à peu près comme si l'on disait qu'il ne faut être que parce que Dieu le veut. Le motif du désir naturel que nous avons pour la béatitude est en Dieu qui en est l'auteur, et nullement en nous. Mais cette proposition est vraie en ce sens, que voulant être solidement heureux dans la jouissance du souverain bien, nous devons nous contenter du degré

de jouissance qui nous sera prescrit dans la loi éternelle : parce que ce plus petit degré remplit suffisamment le désir naturel que nous avons pour la béatitude, qu'aimant l'ordre nous avons un motif de nous y conformer, et que lorsqu'on a sujet d'être content, et qu'on est sage et éclairé, on ne désire point ce qui est non seulement injuste, mais absolument impossible. Mais présentement que nous sommes en état de mériter par notre coopération à la Grâce, plus nous aimons Dieu, plus nous devons aspirer à la plus haute perfection : parce qu'en effet plus le bonheur des Saints est grand, plus ils jouissent parfaitement de Dieu, plus aussi leur amour est ardent et leur transformation parfaite.

N'en voilà que trop, ce me semble, pour prouver que je ne suis pas dans le sentiment qu'on a voulu m'attribuer, et que ce n'est pas sans raison que je ne veux pas m'y rendre. En effet, prévenu comme je le suis d'estime et d'amitié pour l'auteur de la *Connaissance de soi même*, il me fallait de bonnes raisons, ou du moins que je crusse telles, pour m'éloigner de ce qu'il pense sur l'amour désintéressé. Mais si cet écrit suffit pour faire connaître mes sentiments sur cela, et sur quelques autres questions qui y ont rapport, je doute fort qu'il soit suffisant pour en convaincre les autres. Car, outre qu'il est trop

court, et qu'il suppose bien des choses prouvées ailleurs, la matière est plus obscure et plus difficile qu'on ne croit. Comme nous ne connaissons notre âme et ses facultés que par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, il est impossible de les définir clairement, ni par conséquent de conserver l'évidence dans ses raisonnements (1). Je prie ceux qui ne sont pas de mon sentiment de prendre garde surtout à ne pas juger de Dieu par eux-mêmes, et à ne le pas croire capable de vouloir rien contre l'Ordre immuable de la justice. Nous humanisons souvent la Divinité, et nous lui attribuons souvent des desseins, et une conduite semblable à la nôtre ; c'est là une source féconde d'erreurs. La volonté de Dieu est toujours conforme à l'ordre, parce qu'il ne peut démentir ses attributs, et qu'il se glorifie de les posséder. Dieu veut invinciblement être tel qu'il est ; il veut aussi que nous le voulions nous-mêmes, et que nous l'aimions tel qu'il est, et non tel qu'il nous plaît de supposer qu'il soit. Il veut que nous l'aimions lui-même, l'Être infiniment parfait, tel que la raison et les Saintes Écritures nous le font connaître, et non un fantôme que notre imagination lui substitue.

FIN

TROIS
LETTRES
DU
P. MALEBRANCHE
Au R. P. LAMY *Religieux Bénédictin.*

TROIS LETTRES
DU
P. MALEBRANCHE
Au R. P. LAMY *Religieux Bénédictin.*

PREMIÈRE LETTRE

MON RÉVÉREND PÈRE,

J'ai été fort surpris, et en même temps fort chagrin, de voir dans la cinquième partie de votre Ouvrage *de la Connaissance de soi-même*, que j'avais eu le malheur de vous déplaire par le petit écrit que j'ai fait de *l'Amour de Dieu*. Car il suffit, ce me semble, de lire sans prévention cet écrit pour reconnaître que j'y avais pris toutes les précautions nécessaires pour éviter ce malheur, et j'espère que vous le verrez clairement dans la suite de cette lettre. Mais ce qui augmente mon chagrin, c'est que dans la nécessité où vous me mettez de me justifier, je crains de n'avoir pas assez d'habileté pour le faire d'une

manière qui vous soit agréable. Je vous supplie donc, mon Révérend Père, de rejeter sur mon incapacité, ou si vous le voulez, sur ma rusticité, les manières qui pourraient vous choquer. Car je vous proteste de bonne foi que mon cœur n'y aura point de part : je suis du moins actuellement dans ce dessein, et je désavoue dès à présent tout ce qui peut me faire perdre la qualité honorable que vous voulez bien me donner depuis longtemps.

Je crois d'abord vous assurer que je n'ai eu personne en vue dans les conséquences que j'ai tirées par rapport au Quiétisme. Car jusqu'à présent j'ai été assez heureux pour ne rencontrer personne qui donnât dans cette hérésie. Mais comme l'amour désintéressé au sens que je le rejette dans mon dernier écrit ; sens dans lequel je n'avais pas même pensé que l'on pût donner, avant les contestations qu'il a nouvellement excitées, bien loin de l'avoir voulu établir, dans mes anciens Ouvrages : comme, dis-je, cet amour est regardé avec raison comme le principe fondamental du Quiétisme condamné, ou sans lequel ce Quiétisme ne peut subsister ; j'ai cru devoir tirer du principe contraire les conséquences opposées aux erreurs que vous rejetez avec horreur aussi bien que moi.

Je suis persuadé, mon R. P. que l'amour de

Dieu doit être parfaitement désintéressé, je l'ai toujours cru, et je l'ai toujours écrit. Mais comme vous avez inséré dans le troisième Tome de votre Ouvrage quelques passages de mes Livres pour soutenir un désintéressement que je ne crois pas véritable, et qui est assez généralement, ou désapprouvé, ou condamné, on a jugé que j'étais dans l'obligation de m'expliquer pour ôter tous les soupçons qu'on pouvait avoir sur ma doctrine. On me soutenait fortement que votre dernier Chapitre donnait lieu à les former ces soupçons désavantageux, et que mon silence les confirmerait. J'avais beau dire qu'on ne devait pas juger du sentiment d'un Auteur sur des passages séparés, et que dans tous mes Livres, et dans celui-là même dont vous aviez extrait ces passages, j'avais (a) établi le principe contraire à celui qu'on disait que vous m'imputiez, et qu'on croyait que vous souteniez. Je me débattais, pour ainsi dire, et je me fâchais contre les instances importunes qu'on me faisait. J'expliquais mon sentiment : j'ôtais l'équivoque du désintéressement de l'amour : et je soutenais qu'on ne pouvait pas l'entendre autrement que je l'ai marqué depuis dans mon Traité *de l'Amour de Dieu*. On insistait toujours. C'est peut-être qu'on

(a) *Voyez la deuxième Lettre.*

voulait absolument que je misse par écrit des sentiments dont on paraissait content. Ainsi chagrin contre la malheureuse qualité d'Auteur, et permettez-moi de vous le dire, chagrin contre le dernier Chapitre de votre troisième Tome ; je me suis rendu aux raisons et aux empressements de mes amis, qui trouvent peut-être du goût dans des Ouvrages que je compose toujours avec le plus grand dégoût du monde. Je vous proteste, mon R. P. que je vous dis la vérité sur les dispositions de mon esprit. Elles sont infiniment éloignées de celles que vous insinuez (a) que j'ai eues. Je n'écris qu'avec beaucoup de chagrin. Mais lorsqu'il est question d'un sujet (b) *qui fait tant de bruit* mon chagrin redouble.

A Dieu ne plaise, mon R. P. que je vous soupçonne d'avoir d'autres vues que la défense de la vérité, et de la pureté de la Morale dans votre réponse à mon écrit, ni dans la critique que vous avez faite du sentiment de Monsieur Abadie. Je me croirais coupable d'un jugement téméraire, et d'une espèce de calomnie, si pour me servir de vos termes qui me font trop d'honneur dans votre Livre (c), je publiais : *Que c'est que vous avez jugé qu'il était glorieux d'entrer en lice*

(a) (b) *Cinquième Volume de la Conn., p. 4.*
(c) *P.* 1.

avec ce fameux Auteur, quelque issue que dût avoir le combat : La qualité de Critique n'a rien par elle-même de *glorieux*. C'est un métier odieux et méprisable. Les gens sages n'aiment point à se battre : ils ont assez de peine à se résoudre à la défense. Non, mon R. P. c'est la charité, c'est un ardent amour pour la vérité qui vous a soulevé contre M. Abadie. La qualité d'Auteur n'a rien d'agréable pour un Philosophe qui préfère à tous les biens de la vie sa liberté, le plaisir innocent de contempler la Vérité. Vous le savez mieux que moi. Comment donc voudriez-vous la prendre cette importune qualité, par des motifs purement humains ? Elle est bonne, dira-t-on, pour acquérir de la gloire. Peut-être : Mais sûrement elle est bien plus propre pour se faire dire des injures, pour se rendre odieux, pour se faire des affaires de toutes façons. Mais à quoi bon cette vaine gloire pour un Philosophe Chrétien, pour un Religieux qui comme vous, sait parfaitement que l'estime des hommes, utile à ceux qui les gouvernent, n'est à son égard d'aucune utilité, qu'on puisse comparer aux dangers où elle expose : Qui sait que la réputation n'est bonne qu'à engager dans des liaisons dangereuses, dans des soins superflus, dans des pertes continuelles de ce temps précieux, où l'on se nourrit si délicieusement de la Vérité. Celui qui se hasarde

à prendre la qualité d'Auteur n'est donc point véritablement Philosophe, si en même temps il n'est aussi Chrétien, aussi plein d'amour pour la Vérité et pour la Religion que vous l'êtes. Il n'y a que cet amour qui ait pu vaincre les oppositions à écrire que la Philosophie et la Raison forment en vous. Voilà, mon R. P. sur quels principes je juge de vos intentions dans la composition de vos Livres. Vous jugerez des miennes (a) comme il vous plaira. Je ne devrais rien craindre à cet égard d'un Religieux rempli de piété et de vertu, d'une personne que j'ai toujours particulièrement respectée, et qui veut bien me donner encore aujourd'hui la qualité honorable et précieuse *d'Illustre ami*, et je viens au fait.

Après que vous avez exposé quelques raisons qui vous ont porté à écrire, qu'il n'est pas trop nécessaire que j'examine, vous ajoutez (b), *Enfin ce ne sont pas encore là les seules raisons qui m'obligent à parler sur ce sujet. L'Auteur fait trop de plaintes de moi, pour les laisser sans éclaircissements ; et il affecte trop de s'éloigner de moi, pour que je ne m'efforce pas de m'approcher de lui : Et ainsi je suis redevable au public, à l'Auteur, et à*

(a) *Éclaircissement, p. 4. Ces éclaircissements sont dans le 5e vol. de la Connaissance de soi-même.*
(b) *P.* 5.

moi-même, de deux ou trois éclaircissements ; l'un par rapport aux plaintes, ou plutôt aux reproches de l'Auteur. Je vous avoue, mon R. P. qu'en lisant ce discours doux et piquant où je ne comprenais rien, et surtout les dernières paroles, j'ai été saisi de crainte d'avoir sans y penser, manqué aux devoirs essentiels de l'amitié. Car après avoir dit *que je fais de vous trop de plaintes*, vous ajoutez ou *plutôt de reproches* : le mot de *plaintes* vous paraissant peut-être trop faible pour marquer les sujets de mécontentement que je vous avais donnés. Mais je me suis bientôt rassuré, lorsque j'ai vu quels étaient ces *reproches* que vous marquez en détail.

Ces reproches, dites-vous, *se réduiront à six chefs.*

Le 1. *est de l'avoir fait parler, et malheureusement engagé à expliquer ce qu'il pense du Quiétisme.*

Le 2. *de n'avoir pas bien pris ses sentiments.*

Le 3. *de lui en avoir voulu attribuer qu'il n'a pas.*

Le 4. *d'avoir cité* les Conversations Chrétiennes, *et de n'avoir pas plutôt cité son* Traité de Morale.

Le 5. *de n'avoir pas vu que les paroles que je lui ai empruntées ne contenaient pas véritablement son sentiment.*

Le 6. *qu'il y a dans ses Livres des endroits contraires au sentiment que j'ai voulu lui attribuer.*

Il me semble, mon R. P. que le mot de *reproche*, et même celui de *plainte* ne convient guère à tous ces *chefs*, et qu'en cela vous exagérez ma faute, s'il y en a : car assurément ce n'est faire ni plainte ni reproche à un ami de lui dire qu'il ne prend pas bien notre pensée, surtout lorsque la matière est délicate et de conséquence. Mais de plus, vous les multipliez étrangement ces prétendus *reproches* : vous en faites *six chefs*. Si vous avez raison, un seul suffirait. Ce sont des chefs, qui, pour ainsi dire, n'ont point de membres : et vous auriez pu en faveur de l'amitié les réduire à moins. Je trouverais assurément plus de cinq cents *chefs* de ces *plaintes* ou de ces *reproches* dans votre Ouvrage, et qui seraient mieux fondés ; si je ne craignais non seulement de vous chagriner, mais encore de mal employer mon temps, et de vous faire perdre le vôtre.

Celui de ces *chefs de reproche* que vous mettez à la tête des cinq autres se trouve dans ces paroles de mon écrit de l'Amour de Dieu (a). *Je prétends seulement expliquer ce que je pense du Quiétisme bon ou mauvais, puisqu'un de mes amis m'y a malheureusement engagé dans son dernier Ouvrage, malgré le dessein que j'avais de garder sur cela un profond silence*. Si au lieu de *malheureusement*

(a) *P.* 84.

j'avais écrit *malicieusement*, ou même *indiscrètement engagé*, ce serait un véritable *reproche* que je vous aurais fait, et vous auriez eu droit de me *reprocher* que *j'affectais trop de m'éloigner de vous* : Mais il n'y a personne qui ne sente que ce *malheureusement* n'est joint avec *engagé*, que par attachement pour mes amis, que pour marquer mon *éloignement* à me plaindre de vous, et à vous faire ce qu'on appelle *des reproches*.

Vous saviez, ce me semble, mon R. P. par les Entretiens que j'ai eus plusieurs fois avec vous, et par la lecture de mes Livres, que l'amour pur, indépendant du motif d'être solidement heureux, j'entends heureux et parfait, ainsi que je l'ai expliqué dans l'écrit (a) qui ne vous plaît pas, me paraissait chimérique. Vous saviez que le cinquième amour qui se trouve, dans les (b) *Maximes des Saints* me faisait beaucoup de peine, car j'ai eu l'honneur de vous entretenir en bonne compagnie. Mais non, le doute seul me suffit. Vous doutiez du moins quel était sur cela mon sentiment. Cependant vous me citez sur une matière si délicate. N'aurais-je donc pas eu droit de retrancher ce terme honnête de *malheureusement*, et peut-être même de le changer en

(a) *Traité de l'Amour de Dieu, p.* 79 *et les suivantes, p.* 105, 109, *etc.*
(b) *P.* 10.

quelque autre. Je vous dis cela, mon R. P. pour vous persuader que je vous ai toujours honoré, et pour diminuer les *efforts* que vous faites pour vous *rapprocher de moi*.

Vous prétendez que mon sentiment est celui que vous m'attribuez en combattant M. Abadie. Je ne connais que vous qui le prétendiez : et je vous prouverai incontinent que les passages que vous rapportez de mes Livres ne prouvent nullement ce que vous pensez. Mais du moins vous convenez qu'il y a dans mes Livres des endroits contraires à ce sentiment prétendu. *J'en conviens* (a), dites-vous. *Mais lorsque dans un Auteur on trouve des endroits contraires, n'a-t-on pas sujet de prendre pour son sentiment ceux où il parle plus décisivement, plus dogmatiquement, sauf à lui à se réconcilier avec lui-même*. Je ferai bientôt voir que je suis d'accord avec moi-même. Mais doit-on citer des Auteurs qui se contredisent ? Quelle bizarre aventure, mon R. P. que je sois obligé *à me réconcilier avec moi-même* par un ami qui *s'efforce de se rapprocher de moi*, et qui prétendant mieux savoir que moi-même ce que j'ai toujours pensé, me met dans la nécessité d'employer mon temps assez inutilement et fort désagréablement ! La belle occasion à un homme

(a) *P.* 37.

qui *affecterait de s'éloigner d'un tel ami* de l'abandonner pour toujours ! Mais mon amitié est trop bien fondée pour se dissiper si légèrement.

Enfin, mon R. P. supposé que vous fussiez tout à fait certain que nous étions tous deux dans le même sentiment, permettez-moi de vous dire que vous en aviez usé trop librement eu égard aux circonstances du temps. Car si on veut prendre parti et se déclarer publiquement sur une question d'éclat qui partage les esprits, on doit laisser à ses amis une liberté entière de faire ce qu'il leur plaira. J'ai cru, mon R. P. devoir faire ces petites réflexions pour vous persuader que j'ai été bien éloigné d'avoir l'intention de vous donner le moindre chagrin, lorsque j'ai composé mon écrit *de l'Amour de Dieu*. Car j'espère que cette proposition douloureuse pour moi : *Que j'affecte trop de m'éloigner de vous*, ne sera jamais véritable.

Vous exposez d'abord (a), mon R. P. le but que vous vous étiez proposé dans le Chapitre de votre troisième Tome qui a pour titre : *Que l'amour-propre se transforme ouvertement en amour de Dieu*. Vous dites : *Que vous vous étiez uniquement attaché à réfuter Abadie qui vous a paru le plus favoriser cette illusion* marquée par le titre

(a) *P.* 8.

du Chapitre *Que* (a) *vous n'aviez appliqué quelques* passages *d'un de mes Livres, qu'à l'unique sujet que vous traitiez, c'est-à-dire à bannir l'amour-propre du Ciel, où Abadie l'avait voulu introduire.* Et comme je suis fort éloigné de cette erreur chimérique, vous concluez que vous avez eu raison de vous servir de mes paroles pour la combattre (b). RÉPONSE. Comme l'on ne peut juger du dessein d'un Auteur que par son Livre, on n'a pas dû croire que votre but alors fût celui que vous dites aujourd'hui : il n'y a qu'à lire le Chapitre en question, et les passages que vous rapportez du Livre d'Abadie pour s'en convaincre. Pour moi je ne pouvais pas m'imaginer qu'une personne aussi équitable que vous êtes, condamnât un Auteur en lui attribuant un sentiment qu'il n'a point, et qui n'est, je crois, jamais entré dans l'esprit de qui que ce soit. Un Auteur qui dit (c) *que la corruption tire toutes ses forces de l'amour propre..... Que si on considère bien tous les vices et toutes les passions des hommes, on trouvera au bout l'amour-propre,* peut-il avoir dessein *de le mettre dans le Ciel? Que peut-on dire d'une passion* (C'est M. Abadie (d)

(a) *P.* 12.
(b) *Troisième Tome de la Conn., ch. dernier.*
(c) *L'Art de se connaître soi-même,* 2e *par., ch.* 5.
(d) *P.* 260.

qui parle de l'Amour-propre) *à laquelle toutes nos inclinations déréglées se rapportent, où se terminent tous les vices, si ce n'est que ce doit être là sans difficulté* CE DÉRÉGLEMENT GÉNÉRAL QUI EST LA SOURCE DE TOUS LES AUTRES, ET QUE NOUS AVONS DIT ÊTRE LA PREMIÈRE RACINE *de notre malice et de notre corruption. Ce qui fait qu'on se confirme dans cette pensée, c'est que dans le même temps qu'on s'aperçoit que tous les vices flattent l'amour-propre, on trouve que* TOUTES LES VERTUS S'ACCORDENT A LE COMBATTRE. *L'humilité l'abaisse* etc.

Il était inutile, comme vous voyez par ce passage, de m'opposer à son Auteur, il ne fallait que l'opposer à lui-même, s'il n'était question que *du renversement de l'Amour-propre*. Par exemple, vous prétendez (a) le mieux réfuter par ce passage que vous avez trouvé dans un de mes Ouvrages : *Il ne suffit pas d'aimer Dieu ou l'ordre lorsqu'il s'accommode avec notre amour-propre. Il faut lui sacrifier toutes choses ; notre bonheur actuel, et s'il le demandait ainsi, notre être propre*. Ce que je viens de transcrire de M. Abadie est plus fort contre lui-même. Car il assure *que toutes les vertus s'accordent à combattre l'amour-propre*, et dans le passage que vous citez de moi, je suppose que

(a) *Troisième Tome, p.* 487, *et* 5e *Tom., p.* 9.

l'amour de l'ordre qui comprend toutes les vertus *s'accommode quelquefois avec notre amour-propre*. Pour le reste du passage, je ne crois pas qu'il y ait parmi les Chrétiens aucun Philosophe, ni Théologien, Catholique ou Protestant, qui ne le reçoive, pourvu qu'il le lise dans le Livre dont vous l'avez (a) tiré. Mais cela s'expliquera bientôt.

On serait tenté de croire que le sentiment de M. Abadie n'est pas intelligible sur ce qu'il pense de *l'amour-propre*. Mais nullement, il s'explique assez clairement. Écoutez-le, mon R. P. et pesez-en toutes les paroles. *Or ici il semble*, dit-il(b), *que nous trouvions de la contradiction dans notre système. Car d'un côté* L'AMOUR-PROPRE *nous paraît être le principe de tous nos déréglements, et de l'autre il est certain que c'est par l'amour* DE NOUS-MÊMES, *que nous nous acquittons de nos devoirs. La corruption tire toutes ses forces de* L'AMOUR-PROPRE : *Dieu tire d'un autre côté de l'amour de* NOUS-MÊMES *tous les motifs dont il se sert pour nous porter à l'étude de la sanctification. Car à quoi serviraient ses promesses et ses menaces, si Dieu n'avait dessein d'intéresser l'amour de* NOUS-MÊMES. *Cette difficulté s'évanouit dès qu'on suppose de l'amour de nous-mêmes, ce que nous avons déjà dit des affections de notre*

(a) *Traité de Morale, ch.* 3, 16.
(b) *Ch.* 5.

cœur en général : C'est qu'elles ont quelque chose d'innocent et de légitime qui appartient à la nature, et aussi quelque chose de vicieux et de déréglé qui appartient à notre corruption. L'usage de notre langue est heureux en ceci, car il nous fait distinguer entre L'AMOUR-PROPRE ET L'AMOUR DE NOUS-MÊMES. *L'Amour de nous-mêmes est cet amour en tant qu'il est légitime et naturel.* L'AMOUR-PROPRE *est cet amour en tant qu'il est* VICIEUX ET CORROMPU.

N'est-il pas évident que M. Abadie *ne transforme point l'amour-propre en l'amour divin*, et qu'ainsi lorsque j'ai lu votre Chapitre qui a ce titre si odieux, j'ai dû supposer que c'était *l'Amour de nous-mêmes* (a) que vous combattiez, d'autant plus que les passages que vous rapportez de cet Auteur le marquent suffisamment, ou plutôt ne peuvent marquer autre chose. Or qu'entend Abadie par *l'Amour de nous-mêmes*, si ce n'est ce désir innocent et naturel d'être solidement heureux, c'est-à-dire heureux et parfait ? *Qu'est-ce que s'aimer soi-même*, dit-il (b), *si ce n'est vouloir être heureux ? Et qu'est-ce que vouloir être heureux si ce n'est s'aimer soi-même ? En vérité il faudrait bien aimer à subtiliser et à*

(a) *C'est-à-dire les motifs qui se tirent de l'amour de nous-mêmes.*

(b) *Ch.* 9.

quintessencier les choses pour y trouver quelque différence. Comme donc il n'y saurait avoir du trop dans le désir qu'un homme a d'être heureux, et qu'on a toujours fait un crime à l'homme de rechercher une fausse félicité, et non pas d'aimer avec trop d'ardeur le véritable bonheur, il s'ensuit que nous manquons pour nous aimer mal, et non pas pour nous aimer avec excès. Les hommes, quoi qu'on dise, s'accordent dans l'idée, dans le désir et dans le sentiment de la félicité, lorsqu'on considère celle-ci en général etc.

Il y a, mon R. P. deux *amours de nous-mêmes* ; un amour de *complaisance*, et un amour de *bienveillance* (a). Celui de *complaisance* est libre et déréglé. Car comme on ne peut être à soi-même la cause de sa perfection et de son bonheur, on ne doit point s'aimer de cette espèce d'amour. On ne doit point se reposer en soi-même, se complaire en soi-même, mais uniquement en Dieu, qui seul peut agir dans l'âme et la rendre solidement heureuse, c'est-à-dire heureuse et parfaite. Mais l'amour de *bienveillance* pour nous-mêmes est naturel. C'est ce désir invincible que Dieu produit sans cesse en nous pour la félicité qu'il veut que nous cherchions en lui. Et c'est de cet amour de nous-mêmes dont parle M. Aba-

(a) *Voyez la troisième Lettre.*

die. *Qu'est-ce que s'aimer soi-même*, dit-il, *c'est désirer son bien, c'est craindre son mal, c'est rechercher son bonheur.*

C'est de cet amour de bienveillance dont il me paraît évident que parle M. Abadie lorsqu'il dit (a) : *Que l'amour de nous-mêmes ne pèche point par excès... Et qu'il y aurait même du déréglement à n'avoir que des désirs bornés pour un bien infini. En effet*, continue-t-il, *si l'homme ne devait s'aimer lui-même que dans une mesure limitée, le vide de son cœur ne devrait pas être infini : et si le vide de son cœur ne devait pas être infini, il s'ensuivrait qu'il n'aurait pas été fait pour la possession de Dieu, mais pour la possession d'objets finis et bornés* (1). La preuve que l'homme est fait pour jouir de Dieu, que l'Auteur tire du vide infini de son cœur, est commune, mais elle me paraît solide.

Mais voici, mon R. P. un de ces endroits qui *fait* HORREUR, dites-vous, à ceux-là mêmes qui sont pour l'amour intéressé. L'HOMME, continue cet Auteur (b) *ne s'aime naturellement avec tant de véhémence que pour pouvoir aimer Dieu. La mesure sans mesure de l'amour de soi-même, et ces désirs qui sont comme infinis, sont les seuls liens qui l'attachent à Dieu, puisque, comme je l'ai déjà dit, des désirs modérés ne peuvent lier le*

(a) *Ch.* 6.
(b) *Ch.* 6, *p.* 270.

cœur de l'homme qu'avec des créatures, et que ce n'est point Dieu qu'on aime, mais un fantôme qu'on se forme à la place de Dieu. Aussi est-ce un grand égarement d'opposer l'amour de nous-mêmes à l'amour divin, quand celui-là est bien réglé. Car qu'est-ce que s'aimer soi-même comme il faut? C'est aimer Dieu. Et qu'est-ce qu'aimer Dieu ? C'est s'aimer soi-même comme il faut. L'amour de Dieu est le bon sens de l'amour de nous-mêmes, c'en est l'esprit et la perfection. Quand l'amour de nous-mêmes se tourne vers d'autres objets, il ne mérite pas d'être appelé amour, il est plus dangereux que la plus cruelle haine. Mais quand l'amour de nous-mêmes se tourne vers Dieu, il se confond avec l'amour divin.

Je croirais que ce discours équitablement interprété ne devrait soulever personne, si vous ne le condamniez pas hautement : Car il me semble que j'ai lu tout cela dans Saint Augustin, et si vous le souhaitez je vous le ferai voir. *De cent personnes*, dites-vous (a) *qui seront pour l'amour intéressé* (Vous faites cette restriction qu'il faut bien remarquer, pour faire voir l'excès de ma *prévention*) *je mets en fait qu'il ne s'en trouvera pas quatre qui ne rejettent avec horreur ces deux propositions.* 1. *Que la mesure sans mesure de*

(a) *P.* 17 *et* 18.

l'amour de nous-mêmes soit le seul lien qui nous attache à Dieu. 2. Que lorsque cet amour de nous-mêmes se tourne vers Dieu, il se confond avec l'amour divin. Ne serait-ce point que des passages séparés du corps de l'Ouvrage deviennent susceptibles des mauvais sens qu'ils n'ont point ? Si cela est, il ne faut jamais juger des sentiments d'un Auteur avant que de l'avoir lu, et sérieusement examiné. Ainsi j'espère que les personnes équitables liront mes Livres, s'ils veulent savoir exactement ce que je pense. Je crois que tout le monde, jugera nécessairement de tout ceci, ce que j'en ai jugé moi-même, qu'il ne s'agissait point de renversement de l'amour propre, comme vous le supposez aujourd'hui pour fondement de votre justification, contre mes prétendus reproches ; car par les passages que vous rapportez de cet Auteur, et par les raisons que vous employez pour le combattre, on voit clairement, qu'il ne soutient que ce que j'ai toujours pensé : *Que Dieu tire de l'amour de bienveillance, que nous nous portons à nous-mêmes, ou du désir invincible d'être solidement heureux, tous les motifs qui nous portent à l'aimer.* Mais voyons encore, ce que dit Monsieur Abadie de l'amour de Dieu, de pure amitié ; car cela est nécessaire pour juger, si l'opposition que vous faites de mes sentiments, aux égarements d'un Hérétique, m'a dû engager

à m'expliquer par le petit Traité *de l'Amour de Dieu*.

Mais pour éviter les soupçons que quelques-uns de ceux qui verront cette Lettre pourraient former sur ce que je défends le sentiment d'un *Hérétique* contre le jugement terrible que vous en portez ; nécessité néanmoins à le faire, pour me justifier, contre votre dernier Ouvrage, je crois devoir déclarer ici : Que je n'ai jamais vu cet Auteur, que je ne lui ai jamais écrit, ni reçu de ses lettres, et qui plus est, que je ne sais pas même, ce qui pourrait être néanmoins, que quelqu'un de mes amis ait de liaison avec lui ; Dieu m'est témoin de cette déclaration que je fais. Au reste je ne suis pas toujours d'accord avec cet Auteur, et je déclare, que je ne soutiens maintenant avec lui, que ce principe : *Que tous les motifs* (a), *qui nous excitent à aimer Dieu, relèvent, pour ainsi dire, de l'amour naturel de la béatitude, ou de cet amour de bienveillance que nous avons pour nous-mêmes* ; en un mot qu'on ne peut aimer que ce qui plaît, et que le plaisir pris en général, comme je l'ai expliqué dans le même Traité (b) est l'unique motif des déter-

(a) *J'ai expliqué ce que j'entends par ce mot, Traité de Morale, c. 8. Voyez la troisième Let. Traité de l'Amour de Dieu, p. 82 et 83.*

(b) *P. 78 et 79 et p. 108 et 109.*

minations particulières de la volonté qui aime. Je soutiens, dis-je, ce principe, que j'ai soutenu longtemps avant que le Livre d'Abadie parût ; parce que je le crois conforme à la raison, à l'Écriture, à la véritable Théologie, et à la doctrine de S. Augustin. Venons donc encore à Monsieur Abadie, puisque cela est nécessaire pour ma justification. Voici ses paroles (a).

L'amour de pure amitié semble naître indépendamment de tout intérêt et de tout amour de nous-mêmes. Cependant si vous y regardez de près, vous trouverez qu'il a dans le fond le même principe que les autres. Car premièrement il est remarquable que l'amour de pure amitié ne naît pas tout d'un coup dans l'âme d'un homme à qui l'on fait connaître la Religion. Le premier degré de notre sanctification c'est de se détacher du monde. Le deuxième, c'est d'aimer Dieu d'un amour d'intérêt, en lui donnant tout son attachement, parce qu'on le considère comme son souverain bien. Le troisième, c'est d'avoir pour ses bienfaits toute la reconnaissance qui leur est due. Et le dernier enfin, c'est d'aimer ses perfections. Il est certain que le premier de ces sentiments dispose au second, le second au troisième, et le troisième au quatrième. Il est naturel et comme nécessaire que celui qui aime Dieu comme son sou-

(a) *Ch.* 8, *p.* 308.

verain bien, et comme son grand et éternel bienfaiteur, s'applique avec plaisir à considérer ses perfections adorables, que cette Méditation lui donne de la joie, et que par là il vienne à aimer Dieu dans la vue de ses vertus. Or comme tout ce qui dispose à ce dernier mouvement qui est le plus noble de tous, est pris de l'amour de nous-mêmes, il s'ensuit que la pure amitié dont Dieu même est l'objet ne naît point tout à fait indépendamment de ce dernier (de l'amour de nous-mêmes)..... S'il y avait une pure amitié dans notre cœur à l'égard de Dieu, laquelle fût entièrement exempte du commerce de l'amour de nous-mêmes, cette pure amitié naîtrait nécessairement de la perfection connue, et ne s'élèverait point de nos autres affections. Cependant les Démons connaissent les perfections de Dieu sans les aimer : les hommes avant leur conversion connaissent les vertus de Dieu ; et personne n'oserait dire que dans cet état ils aient pour lui cette affection que l'on nomme de pure amitié. Il s'ensuit donc qu'il faut autre chose que la perfection connue pour faire naître cet amour. Que s'il faut donc quelque autre chose que de la lumière, il faut donc quelque affection de notre cœur, puisque dans notre âme il n'y a que des affections et des connaissances.

Voilà, mon R. P. ce que dit M. Abadie. Son texte ne me paraît pas assez exact : cependant on voit bien sa pensée. Mais je vous avoue que je ne

pourrais pas l'accorder avec ce que vous assurez qu'il *soutient avec une confiance infinie* qu'en supposant que vous souteniez vous-même, ou que vous vouliez insinuer ce principe : que l'amour de la Béatitude n'est pas le principe naturel, qui mû et excité par la délectation de la Grâce, nous fait aimer Dieu : ce que j'ai toujours cru faux, et contraire même au sentiment que la nature inspire à tous les hommes. Cela est évident, par cent endroits de mes Livres. Et tous les passages que vous rapportez pour m'attribuer votre sentiment, ou le sentiment que vous paraissiez avoir, lorsque vous combattiez celui d'Abadie ; tous ces passages séparés, souffrez que je vous le dise, ne vous feront pas plus d'honneur dans l'esprit de ceux qui examineront les Livres dont ils sont extraits, que ceux que vous rapportez de cet Hérétique. Cette foule de passages pourra d'abord embarrasser les Lecteurs : je vous l'avoue. Mais ils verront bientôt que tout dépend de l'Équivoque des termes de plaisir et d'amour, car il y en a de plusieurs sortes : plaisir d'instinct et confus, plaisir lumineux et raisonnable, car la lumière fait plaisir : plaisir prévenant, satisfaction intérieure etc. Et c'est le sujet dont on parle qui détermine le sens des passages. Ils verront lorsqu'ils examineront tout, que vos citations ne prouvent rien, si vous ne supposez

que je pense que la beauté de l'Ordre ne plaît point aux justes mêmes ; que la découverte de la vérité ne fait point plaisir, que la vue des perfections divines ne produit point dans l'âme faite pour les contempler une douceur inexplicable, capable de contrebalancer et de surmonter les plus grandes douleurs. Ils verront clairement que j'ai toujours supposé cette notion commune, qu'on ne peut aimer que ce qui plaît, que le plaisir pris en général était le motif qui ébranlait l'âme, et la portait naturellement à en aimer la cause, que c'était l'unique convenance de l'objet avec la puissance que nous avons d'aimer, et que sans cette convenance, sans ce motif, notre âme était sans mouvement particulier. J'avoue que dans tous les endroits que vous citez, ce principe qu'on ne peut aimer que ce qui plaît, n'y est pas contenu. Vous avez au contraire évité les endroits ou tronqué les passages qui le découvraient : Et si vous avez quelquefois reconnu que je l'avais avancé, c'est pour faire croire que je me contredis ; c'est pour insinuer honnêtement qu'il est difficile *d'accommoder* (a) *l'Auteur avec lui-même*. Devais-je, mon R. P. répéter ce principe à toutes les pages de mon Livre : principe dont je ne croyais pas alors

(a) *P.* 115, 130, *etc.*

qu'on pût douter ? Devais-je craindre qu'un jour faute de l'avoir incessamment répété, un de mes plus anciens amis, un Religieux rempli de vertu, je passe le reste que vous savez, dût publier un Ouvrage pour faire croire au monde que je n'en suis pas persuadé. *Qu'il est malaisé d'écrire sans se faire des* (a) *affaires !* Ce commencement de votre Ouvrage me convient parfaitement. Mais revenons au texte de M. Abadie.

J'ai tiré ces grands passages aussi bien que les deux ou trois précédents des mêmes Chapitres 6 et 8 que vous avez cités. Ainsi vous les avez examinés. Répondez-moi donc, je vous prie. L'Auteur marque des degrés par lesquels on vient enfin à aimer Dieu dans la vue de ses vertus, ce qu'il appelle aimer *d'une pure amitié*. Il met cet amour qu'il dit *être le plus* noble *dans le quatrième degré*. Cela n'est-il pas contradictoirement opposé à ce que vous lui faites dire en citant l'endroit dont j'ai extrait ce passage *? Il soutient*, dites-vous, (b) *avec une confiance infinie, qu'on ne peut aimer Dieu que par* AMOUR-PROPRE, *et qu'il ne peut y avoir de* PURE AMITIÉ *dans notre cœur à l'égard de Dieu*. Vous mettez ces paroles en *Italique*, comme étant les siennes propres. Il ne

(a) *P.* 2.
(b) *Troisième Tome, p.* 481.

parle pas ainsi si ce n'est par mégarde, puisque, selon lui, *l'amour-propre* marque l'amour de nous-mêmes (a) *en tant qu'il est vicieux et corrompu*. Mais c'est pure inadvertance ou de vous ou de l'Imprimeur : vous seriez fâché d'en imposer aux Hérétiques mêmes.

Mais comment cet Auteur *prétend-il qu'il ne peut y avoir de pure amitié à l'égard de Dieu*, puisqu'au contraire il marque les degrés par lesquels il croit qu'on y arrive ? C'est apparemment que cette amitié *relève*, selon lui, de *l'amour de nous-mêmes, et le reconnaît pour principe* (Vous attaquiez donc alors non l'amour-propre, mais l'amour de nous-mêmes, ou le désir d'être heureux. Ainsi le fondement que vous posez aujourd'hui pour votre justification n'a rien de solide). Mais cet Auteur ne pourrait-il pas répondre qu'il reconnaît *l'amour de nous-mêmes* pour principe naturel, mais non pas pour principe complet. Car je reconnais que ma volonté, le désir naturel du bien en général, est le principe naturel de tous mes désirs, de toutes mes amitiés. S'ensuit-il de là que ce principe, s'il n'est excité par la délectation de la Grâce, puisse produire un acte de pur amour ? De plus l'auteur dit que le pur amour ne naît de l'amour de nous-mêmes

(a) *P.* 263.

qu'en ce sens, que les trois premiers degrés y disposent, qui viennent, selon lui, de l'amour de nous-mêmes, c'est-à-dire, comme vous avez vu, du désir naturel d'être heureux. Mais il ne paraît pas qu'en cela il y ait grand mal. Car si on prend l'amour de nous-mêmes pour le mouvement naturel que Dieu imprime sans cesse en nous pour le solide bonheur, je crois qu'on peut dire dans un sens très Catholique, que tous nos bons mouvements en *relèvent* ; parce que la Grâce suppose et perfectionne la Nature sans la détruire. JESUS-CHRIST, dit l'Auteur, *n'est point venu pour anéantir la nature, mais pour la perfectionner. Il ne nous fait point renoncer à l'amour du plaisir : mais il nous propose des plaisirs plus purs, plus nobles, plus spirituels, plus assurés, plus durables que ceux que le monde nous promettait. Et lorsqu'il définit le bonheur* : C'est ici la vie éternelle de te connaître seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé Jésus-Christ, *il définit la félicité par ses sources. Car d'ailleurs il sait bien que la félicité consiste dans une joie et des plaisirs ineffables.*

Tout cela équitablement interprété me paraît fort Catholique. Cependant, mon R. P. voici sur quel ton vous continuez (a) *Ce qu'il y a en cela de bien étrange, c'est que les raisons dont cet*

(a) *Troisième Tome*, p. 483.

Auteur appuie ces paradoxes, sont si faibles et si frivoles, qu'on ne comprend pas comment elles ont pu l'engager à les soutenir. D'ailleurs, ces paradoxes sont si opposés aux simples notions de la raison et de la foi, que je ne puis croire que les fidèles aient besoin de préservatif contre leur poison (ces paroles sont bien dures). *La Raison leur dira que Dieu ne doit pas être moins délicat que nous en matière d'amour ; et que c'est juger bien bassement de cet Être souverain que de croire qu'après ne nous avoir créé que pour être aimé de nous, il puisse se contenter que nous ne l'aimions que pour notre intérêt, que pour l'amour de nous-mêmes, en un mot d'une manière que nous ne serions pas contents que les autres nous aimassent.*

Je n'ai pas vu, mon R. P. qu'Abadie soutienne que Dieu se contente que nous ne l'aimions que *pour notre intérêt*, que *pour l'amour de nous-mêmes*. Ce POUR est un peu équivoque : il pourrait marquer la *fin*, au lieu du *motif*, ou du principe de notre amour, comme vous l'avez vous-même remarqué dans votre dernier (a) Ouvrage. Mais j'ai lu dans son Livre ce que je viens de vous en rapporter : *Que c'est* PAR *et non* POUR *l'amour de nous-mêmes que nous nous acquittons de nos devoirs..... Et que Dieu tire de l'Amour de nous-mêmes tous les* MOTIFS *dont il se sert pour*

(a) *P.* 54.

nous porter à l'étude de la sanctification, car à quoi serviraient ses promesses et ses menaces etc. L'amour de nous-mêmes dont parle cet Auteur, et par lequel seul nous pouvons aimer Dieu comme la cause unique de notre perfection et de notre bonheur, est un amour qui ne dépend point de nous. Tous ceux qui ne veulent point démentir le sentiment intérieur de leur conscience, conviendront que cet amour de bienveillance qu'ils se portent, est invincible : que s'ils aiment la justice et la vérité, c'est que cela leur plaît et que le mensonge et l'injustice leur font horreur. C'est qu'ils aiment la perfection de leur être, qu'ils haïssent leur corruption par cet amour de bienveillance dont Dieu est l'Auteur, et qu'il n'a mis en nous que pour nous porter à l'aimer d'un amour de complaisance comme notre unique fin. Car il n'y a que lui qui puisse agir en nous, que sa substance qui puisse nous éclairer, nous animer, nous rendre heureux et parfaits : tout ce que nous pouvons désirer se trouve en lui (a), *Causa subsistendi ratio intelligendi et ordo vivendi*, dit S. Augustin. *Causa constitutæ universitatis, et lux percipiendæ veritatis, et fons bibendæ felicitatis* (b). *Si ergo* (c), dit-il

(a) *De Civi., l.* 8, *ch.* 4.
(b) *Ibidem, c.* 10.
(c) *Liv.* 11, *c.* 25.

encore, *natura nostra esset a nobis, profecto et nostram nos genuissemus sapientiam, nec eam doctrina, id est aliunde discendo, percipere curaremus ; et noster amor a nobis profectus, et ad nos relatus, ad beate vivendum sufficeret, nec bono alio quo frueretur indigeret. Nunc vero quia natura nostra, ut esset, Deum habet autorem ; procul dubio, ut vera sapiamus, ipsum debet habere doctorem, ipsum etiam ut beati simus, suavitatis intimæ largitorem.*

Je ne puis croire, dites-vous, parlant des raisons d'Abadie, *que les fidèles aient besoin de préservatifs contre leur poison*. C'est apparemment que ce poison est si grossier et si visible que les fidèles le découvrent avec horreur. Mais comme je n'ai pas le goût délicat et fin, ce ne peut être pour moi qu'un venin subtil, et presque imperceptible : car je les trouve quelquefois assez bonnes ces raisons. Cependant quoique *les fidèles n'aient pas besoin de préservatif*, voici le premier que vous leur donnez.

La raison leur dira que Dieu ne doit pas être moins délicat que nous en matière d'amour... Que l'Être infiniment parfait nous ayant créé pour l'aimer; il ne peut pas se contenter que nous l'aimions d'une manière dont nous ne serions pas contents que les autres nous aimassent.

M. Abadie pourrait bien vous demander, mon

R. Père, comment donc vous voulez que l'on vous aime pour vous contenter ? Il pourrait vous dire cette vérité, que pour se faire aimer, il faut se rendre aimable, et en tirer malhonnêtement bien des conséquences contre vous. Mais pour moi je vois bien que vous ne parlez pas de vous-même, quoiqu'il le semble d'abord. Et je suis assez persuadé que vous vous contentez que l'on vous aime dans le Seigneur, en vous souhaitant les vrais biens par un amour de *bienveillance* pour vous et de *complaisance* pour Dieu et sa sainte Loi. Vous parlez des amitiés naturelles des honnêtes gens, ou peut-être de celles qui se forment entre les deux sexes. Cette expression, *moins délicate en matière d'amour*, fait bien connaître que vous ne parlez pas de cette amitié Chrétienne dont sûrement vous voulez bien vous contenter. Voici donc ce que je pense sur la parfaite amitié qui lie naturellement les cœurs.

Lorsqu'on aime une personne par un motif qui ne vient point de ses qualités personnelles, et qui ne s'y rapporte point, il est visible que l'amitié est intéressée, et qu'on ne l'aime point véritablement. Il est inutile d'apporter pour le prouver des passages de saint Augustin et de saint Bernard (a). Mais, lorsqu'on l'aime unique-

(a) *P.* 484.

ment, parce que ses bonnes qualités nous plaisent, parce qu'il a beaucoup d'esprit, de probité, de Religion, l'amitié est pure et nullement intéressée, quoique le plaisir raisonnable dont on jouit avec un tel ami soit le motif qui nous attache à lui. Une telle amitié fait honneur et plaisir à la personne aimée : car celui qui aime se plaît dans les qualités dans lesquelles l'autre se complaît, et dont il se glorifie. La volonté de celui qui aime est parfaitement conforme à la volonté de celui qui est aimé. L'amitié pour lors est parfaite. C'est uniquement en cela que consiste l'union étroite des cœurs. Et pour le faire sentir par un exemple,

Je suppose qu'un homme soit un savant Théologien, et en même temps excellent Architecte, ou Géomètre, ou qu'il ait toute autre qualité qu'on voudra. Je suppose qu'il se complaise et se glorifie dans sa qualité de Théologien, et que bien loin de se plaire et de se glorifier dans celle d'Architecte ou de Géomètre, qu'elle lui déplaise et qu'il en ait honte. Un inconnu et qui ne sait point ses dispositions intérieures l'aborde, et lui fait comprendre qu'il voudrait bien lier amitié avec lui, parce qu'il se plaît lui-même dans l'Architecture, et qu'il estime infiniment la qualité d'excellent Architecte que l'autre possède. Je dis que cet inconnu ne réussira pas

dans son dessein, parce qu'il n'aime pas ce Théologien pour sa gloire, ou à cause de la qualité dont il se glorifie et dans laquelle il se complaît ; c'est pour une autre qualité qu'il possède effectivement, mais dont il a honte, et dans laquelle il se déplaît, pour ainsi dire. Mais il aurait immanquablement réussi dans son dessein, supposé qu'il n'y eût point d'obstacle, si se plaisant fort dans la Théologie, il lui avait fait sentir, qu'il se trouverait heureux de l'entendre souvent parler de cette Science. Afin que l'amitié soit parfaite, que l'union des cœurs soit étroite ; l'essentiel n'est donc pas précisément que deux amis se plaisent réciproquement dans leurs qualités personnelles, mais qu'ils se plaisent dans les qualités personnelles dans lesquelles ils se complaisent réciproquement. Plus j'exprime mon plaisir, plus je marque ma joie, lorsque j'écoute un Géomètre qui se complaît dans sa science ; plus il se lie à moi. Bien loin de regarder mon amitié comme intéressée, et de n'être pas content de ce que je me crois heureux d'être avec lui ; il trouve que je l'aime bien, parce que je l'aime comme il s'aime lui-même : et que je me plais dans la qualité dans laquelle il se complaît. Mon amitié lui fait honneur. Je l'aime pour sa gloire, puisque je l'aime pour la qualité dans laquelle je suppose qu'il se glorifie uniquement. Certai-

nement *il serait bien délicat en matière d'amour*, ou plutôt bien bizarre et bien injuste, ce me semble, s'il n'était pas content qu'on l'aimât, parce qu'on trouve en lui des qualités qui plaisent : non des qualités dont il ait honte, mais des qualités qu'il aime lui-même, et qu'il n'aime que parce qu'il s'y complaît : surtout s'il était lui-même l'auteur de ce désir qu'on a pour le bonheur, et qu'il ne l'eût imprimé que pour lui, que pour se faire aimer des autres.

Or comme Dieu n'a point de qualités dont il ait honte, qu'il se complaît généralement dans tout ce qu'il est, qu'il se veut en un mot, et qu'il s'aime tel qu'il est : celui qui se plaît dans la contemplation des perfections divines, ou qui, dans l'espérance ferme de s'y plaire actuellement, laquelle en donne une espèce d'avant-goût, veut que Dieu soit tel qu'il est, juste, sage, bienfaisant et non point injuste, humainement débonnaire, veut et aime Dieu, comme Dieu se veut et comme il s'aime. Il se plaît ou veut se plaire uniquement dans les attributs dans lesquels Dieu se complaît. Il ne veut être heureux, il ne veut se plaire en Dieu, que pour sa gloire, que dans les perfections dont Dieu se glorifie ; car un Dieu tel que bien des gens voudraient qu'il fût, ne lui plaît point. En un mot, il veut trouver son bonheur où Dieu même trouve le sien. Il veut, il aime

Dieu pour lui en tout sens de toutes les manières possibles. Mais le plaisir en est toujours le motif : non un motif qui dépende de son choix, de manière qu'il pût aimer Dieu, quoiqu'il ne lui plût nullement ; mais un motif naturel et nécessaire à tout amour, et que Dieu n'a mis en l'homme qui veut être heureux, qu'afin de le porter à l'aimer comme sa fin, comme son souverain bien. Si Dieu est *si délicat en matière d'amour*, qu'il ne soit pas content que les hommes l'aiment par ce motif que lui tel qu'il est leur plaît ; il semble qu'il ne doive pas s'aimer, parce qu'il se complaît en lui-même, et qu'il y trouve son bonheur. Ainsi, mon R. P. trouvez bon (a) que je soutienne encore comme une vérité certaine : *Que la volonté en tant qu'elle est capable d'aimer, n'est que le désir invincible qu'on a pour le bonheur*, ainsi que je l'ai si souvent expliqué, et que je ne pousse pas si loin que vous le désintéressement de l'amour. Car je n'en trouve point de plus grand que celui que je viens de vous marquer, et qui est le même que vous avez lu dans mon Traité de *l'Amour de Dieu* dont vous n'êtes pas content.

Dieu ne s'est point mécompté (b) *en créant l'homme pour l'aimer*, mon R. P. quoique l'homme ne le

(a) *P.* 130.
(b) *Tom.* 3, *p.* 483.

puisse aimer sans le motif d'être heureux, Dieu n'a pas voulu en être aimé d'un amour de bienveillance, car rien ne lui manque. Il se suffit pleinement à lui-même, *il n'a pas besoin de nos biens*, dit le Prophète. Mais il a voulu en être aimé d'un amour de complaisance, d'un amour semblable à celui qu'il se porte à lui-même, parce qu'il est le souverain bien, l'Être infiniment parfait. Et il a voulu imprimer en nous un amour invincible et comme infini de bienveillance pour nous-mêmes, afin que nous servant de cet amour, nous missions en lui notre complaisance. Mais, direz-vous, cette amitié est intéressée. Oui en ce sens que j'aime Dieu par l'amour naturel qu'il met en moi pour moi. Mais, comme par cet amour, lorsque j'en use bien, au lieu de me plaire en moi-même comme le Sage des Stoïciens, je ne cherche que lui, je ne tends qu'à lui, je ne me repose qu'en lui, je ne me plais qu'en lui, parce que lui seul est capable de satisfaire à l'ardeur qu'il a mise en moi pour lui, ou pour parler comme Abadie *parce qu'il n'y a que lui qui puisse remplir ce vide comme infini qu'il a mis dans mon cœur* ; il est clair que (a) mon amour est tel qu'il a prétendu l'obtenir de moi en me créant : Il ne s'est donc point *mécompté*.

(a) *Voyez ma troisième Lettre.*

Est-ce que le Fils de Dieu s'oppose aux desseins de son Père, et qu'il ne nous exhorte qu'afin que Dieu se soit *mécompté en nous créant*? Je ne vois dans ses divines exhortations que promesses et que menaces. C'est toujours l'amour de nous-mêmes, j'entends l'amour de bienveillance, qu'il réveille, qu'il intéresse, qu'il veut régler, et jamais anéantir. S'il veut que nous renoncions à nous-mêmes, et que nous sacrifions notre vie pour l'Évangile ; c'est pour en avoir une plus heureuse. Il serait inutile que je vous transcrivisse ici ce que vous savez mieux que moi. Mais je vous prie, mon R. P. de me marquer quelque endroit de l'Évangile qui prouve solidement qu'on puisse aimer quelque chose par un autre principe que par celui d'être solidement heureux. Car je vous avoue mon ignorance, je n'en ai point encore trouvé. Mais s'il n'y a point d'autre principe, il est bien clair que l'amour naturel de la félicité n'est point différent de notre volonté, en tant qu'elle est capable d'aimer. Cependant c'est ce que vous niez (a) positivement : vous assurez même que je le dois aussi nier, ou que *je me jette dans un grand embarras* en avouant qu'il faut aimer Dieu *plus que son être propre et accepter son anéantissement s'il le voulait*.

(a) *P.* 130.

Si les Justes peuvent et doivent accepter leur anéantissement, *ils peuvent donc*, dites-vous, *renoncer à leur bonheur éternel* (a). *Car qui renonce à l'être, renonce pour toujours au bien-être, ou aux manières d'être, dans lesquelles seules consiste le bonheur formel. Comment donc l'Auteur* (C'est le Père Malebranche) *a-t-il avancé dans ce même écrit* (b) : que l'amour de Dieu même le plus pur est intéressé en ce sens, qu'il est excité par l'impression naturelle que nous avons pour la félicité de notre être. *Est-ce que l'amour de Dieu qui lui sacrifie l'être est excité par l'amour du bonheur de cet être ?* Oui, mon R. P. l'amour du bonheur, l'amour de nous-mêmes, peut faire accepter l'anéantissement. Car le désir d'être heureux et parfait est la même chose que celui de n'être pas malheureux et imparfait. On est plus heureux de n'être point que d'être malheureux. On peut donc par l'amour de bienveillance qu'on se porte à soi-même, aimer mieux n'être point du tout que d'être éternellement malheureux et imparfait, que d'être mal avec Dieu et souffrir sans cesse, ce qui ne peut manquer d'arriver à celui qui n'obéit point à Dieu. Est-ce que Judas n'aimerait pas mieux n'être point que d'être aussi mal qu'il est ? *Il vaudrait bien mieux pour lui qu'il*

(a) *P.* 129.
(b) *De l'amour de Dieu, p.* 105.

ne fût point né, dit JÉSUS-CHRIST parlant de ce Traître. Je m'étonne que vous appuyiez si fort et si longtemps, et que vous parliez avec tant de confiance sur une objection si facile à résoudre, et que j'avais même suffisamment résolue en plusieurs endroits. Les sept ou huit pages que vous avez faites pour donner à cette objection quelque force, me font de la peine pour vous.

J'avais tâché de prouver dans le Traité *de l'Amour de Dieu*(a), que notre volonté en tant qu'elle est capable d'aimer n'était que le désir naturel d'être solidement heureux : et qu'on ne peut aimer que ce qui plaît, en prenant le mot de plaisir en général, comme renfermant toutes ses espèces particulières ; le plaisir que la vue de la vérité et la beauté de l'ordre excitent en nous, aussi bien que les plaisirs prévenants bons et mauvais ; bons comme la délectation de la Grâce, et mauvais comme les plaisirs des sens. Vous citez l'endroit où j'ai mis mes preuves, et vous n'en êtes pas content. C'est donc encore une assez bonne marque que vous reconnaissez quelque autre motif des déterminations de notre volonté que le plaisir pris en général, c'était donc à vous à me l'apprendre. Il ne fallait que me marquer quel il est pour me mettre dans votre sentiment

(a) *Depuis la page* 78 *jusqu'à la* 83.

sur l'amour désintéressé. Car je veux soutenir le désintéressement réel et possible ; et je crois l'avoir déjà poussé fort loin dans mon Écrit de *l'Amour de Dieu*. Mais je ne veux pas embrasser un désintéressement qui pourrait bien être imaginaire et impossible. C'est que je craindrais de cesser d'aimer Dieu (a) si je cessais de me plaire en lui, ou d'espérer de trouver en lui tout ce qui peut m'intéresser à l'aimer. Ou du moins il fallait suivre les raisons que je donne dans mon Écrit pour prouver ce dont je n'aurais jamais cru qu'on pût douter, et ce que j'ai toujours supposé dans mes Livres comme une notion commune ou un sentiment de la Nature. J'ai dit souvent qu'il fallait résister au plaisir : mais je parlais du plaisir prévenant, du plaisir sensible, du plaisir qui ne se rapporte point à la vraie cause qui le produit. J'ai dit que Dieu n'est point aimé purement, lorsqu'il n'est aimé qu'à cause de ces plaisirs et que le bien de l'esprit doit être aimé par raison. Mais la raison, la lumière, la connaissance des perfections divines a ses

(a) *Quomodo amatur (beata vita) quod utrum vigeat an pereat, indifferenter accipitur ; nisi forte virtutes, quas propter solam beatitudinem sic amamus, persuadere nobis audent, ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciunt, etiam ipsas utique amare desistimus, quando illam propter quam solam istas amavimus, non amamus.* Aug., l. 13, de Trinitate, ch. 8. Il faudrait lire le chapitre entier.

plaisirs, dont on ne saurait trop promptement suivre l'impression. D'où vient que tel passe les jours et les nuits à étudier l'Algèbre, si cette Science qu'on trouve si sèche et si abstraite n'a ses plaisirs, puisque nous agissons toujours selon ce qui nous plaît le plus, ainsi que le dit souvent S. Augustin ?

Souffrez, mon R. P. que je vous prie de descendre pour un moment de votre place et de vous mettre à la mienne, pour dire franchement ce que vous penseriez de votre dernier Livre si vous aviez fait les miens. A quoi bon, diriez-vous, un Ouvrage pour prouver au monde qu'on entend mieux des Livres que celui qui les a faits ? A quoi bon tous ces passages séparés pour brouiller un ami avec lui-même dans l'esprit des Lecteurs crédules ? Pense-t-on y réussir ? Est-ce qu'il ne se trouvera personne qui leur apprenne qu'il y a plaisir et plaisir, amour et amour, et qu'ainsi toutes ces propositions : Qu'il faut se défier des plaisirs et les combattre, et qu'il faut suivre le plaisir et n'y résister jamais : Qu'il faut aimer Dieu par raison, et non par l'instinct du plaisir, et qu'il est impossible de l'aimer s'il ne plaît à l'âme : Qu'on ne peut aimer Dieu que pour soi ou que par rapport à soi, et qu'on ne doit aimer Dieu que pour lui-même, et pour sa gloire : Qu'on ne peut trop s'aimer soi-même,

et qu'il ne se faut jamais aimer, et une infinité d'autres semblables ; qui au lieu de se contredire, se soutiennent mutuellement, quand on les lit dans l'endroit où l'Auteur les a placées, et non où le Citateur les a ramassées, et quelquefois défigurées. Car on croira peut-être que l'Auteur les a placées pour éclaircir la vérité en exposant ce qu'il pense ; et que le Citateur les a souvent ramassées pour faire dire à l'Auteur ce que l'Auteur ne pense point, ne voulant peut-être pas lui-même déclarer positivement ce qu'il pense.

Je crains, mon R. P. que vous ne preniez trop vivement ma défense, et je souffre de vous voir placé si bas. Reprenez donc votre place. Mais sérieusement pensez-vous qu'il me fût fort difficile et à tout homme qui aurait quelque démangeaison de se battre, de persuader le monde par cette voie de passages séparés, que vous pensez tout à fait comme l'Hérétique Abadie, ou de vous brouiller aussi tellement avec vous-même dans l'esprit des Lecteurs, que vos Livres ne leur paraîtraient qu'un tissu de contradictions manifestes et de grossières erreurs ? Si vous le pensez, vous vous trompez. Tous les termes de Morale sont si équivoques et le style figuré dont vous vous servez, est si peu exact aussi bien que le mien, qu'on pourrait aisément

vous faire dire ce qu'assurément vous ne pensez pas. C'est que le commun du monde lit sans attention, et prend naturellement pour le sens véritable d'un passage cité, celui qu'inspire le Citateur, surtout lorsqu'on le suppose éclairé, vertueux et de bonne foi. Autrefois un Auteur fameux (1) prouvait par des passages tirés de mes Livres que je favorisais le sentiment d'Épicure : Et vous prouvez aujourd'hui par des passages tirés des mêmes Livres, que ma Morale est si pure, que je suis si opposé aux plaisirs, que je ne veux pas qu'il y en ait qui serve de motif à l'amour de Dieu.

Vous ne convenez pas, ce me semble, que le désir d'être heureux, ou ce qui est la même chose, que l'amour de bienveillance, que nous nous portons, soit le principe, ou le motif naturel de la charité, ou de l'amour de l'ordre, bien entendu que ce principe soit excité par la délectation de la Grâce ; car Monsieur Abadie me paraît ne soutenir que cette vérité, qui est très Catholique. C'est assurément le sentiment commun de la Théologie, et celui de S. Augustin lorsqu'il prononçait hardiment ces paroles, *depellendæ miseriæ causâ, et acquirendæ beatitudinis causâ, faciunt omnes, quicquid boni faciunt, vel mali* : car le désir de la béatitude, n'est pas notre fin, mais c'est le motif unique par lequel nous y tendons. J'ai

aussi toujours été dans ce sentiment, il m'est facile d'en convaincre tout le monde par plusieurs endroits de la *Recherche de la Vérité*, mon premier Ouvrage : Et même par les *Conversations Chrétiennes* que vous avez opposées (a) à Abadie dans votre troisième Tome, et principalement par le *Traité de Morale* que j'ai composé il y a environ quinze ans. Si l'on en doute, il n'y a qu'à lire l'endroit du Chapitre huitième où je dis que certaines erreurs, qui font du bruit maintenant et qui n'en faisaient point alors, viennent de ce qu'on ne distingue point assez les motifs de la fin. Mais j'éclaircirai cela dans les Lettres suivantes.

C'est uniquement pour cela que dans le petit Traité de *l'Amour de Dieu*, j'ai écrit ces paroles (b) qui ne tendaient qu'à éclaircir ce qui met de la différence entre nos sentiments. *L'Objection à laquelle je répondais déterminait le mot de plaisir aux plaisirs confus et sensibles : Et quand je dis ici qu'on ne peut rien aimer que ce qui plaît, je prends le mot de plaisir dans toute son étendue. Au reste je n'examinais pas dans les* Conversations Chrétiennes *la question dont il s'agit : Pour s'instruire de mon sentiment là-dessus, il fallait plutôt lire le Traité de Morale que j'ai fait ou du*

(a) *Ci-dessous*, 2e *Lettre.*
(b) *P.* 110.

moins le Chapitre huitiéme. Par ces dernières paroles je n'avais nul dessein de vous renvoyer au *Traité de Morale*, je savais bien que vous l'aviez lu ; mais je voulais porter à le lire ceux à qui votre dernier chapitre pouvait persuader qui je soutenais un désintéressement, que je crois absolument impossible. Je voulais qu'on ne m'attribuât point un principe que je crois faux, dangereux, et contre lequel presque tout le monde se déclarait.

Vous prenez occasion de là d'entasser passages sur passages, que vous tirez par *complaisance* pour moi du *Traité de Morale*, pour persuader les simples que vous avez eu raison de me faire parler contre Abadie. Vous me feriez plaisir d'en marquer cinq ou six des plus forts, car pour les expliquer tous il y aurait bien du temps à perdre. Peut-être qu'en les replaçant dans le Livre, dont ils ont été tirés, ou en y rejoignant les principes que j'y ai expliqués, le Lecteur trouvera qu'ils ne sont contraires qu'au sentiment que vous attribuez maintenant à Abadie pour vous justifier, et nullement opposés à celui que vous aviez combattu dans votre troisième Tome, pour établir un amour désintéressé qui me paraît imaginaire. En attendant que vous me marquiez les passages que vous trouverez contraires à l'amour de bienveillance, que nous nous portons

à nous-mêmes ; contraires en un mot au sentiment d'Abadie, et à celui que j'ai posé pour fondement de mon Traité de l'Amour de Dieu, Que le plaisir pris en général est un motif nécessaire à tout amour. En attendant, dis-je, que vous marquiez ces passages, j'éclaircirai bientôt ceux qui ont besoin de l'être, mais ce sera pour une seconde Lettre ; car quoique celle-ci puisse suffire à des personnes qui ont étudié la matière, elle n'est peut-être pas suffisante pour détromper tout le monde.

Jugez maintenant, mon R. P. de tout ce que vous avez écrit pour vous justifier contre les *six Chefs de reproche* que vous prétendiez que je vous ai faits en *affectant de m'éloigner de vous*. Relisez votre Ouvrage depuis le commencement jusqu'à la page 45 et prononcez. Car je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'entrer dans le détail de tout ce que vous dites là-dessus. Je craindrais que cela ne vous chagrinât étrangement, et qu'en perdant mon temps je ne le fisse perdre aux autres.

Mais encore un coup, voici le fondement de votre justification. Vous supposez *qu'il ne s'agissait que de la transformation de l'amour-propre en amour divin*, et que vous ne m'avez cité que *contre les égarements d'un Hérétique qui voulait introduire l'amour-propre dans le Ciel*. Toute votre

réponse ne tend qu'à m'opposer à Abadie, comme s'il soutenait, je ne dis pas cette impiété, mais cette folie. Et cela posé, vous prouvez parfaitement bien, je l'avoue, par tous les passages que vous tirez de mes Livres, que mes sentiments sont fort opposés à ceux de cet Hérétique. Mais ce que vous supposez n'est pas vrai. Si l'on ne s'arrête pas à ce seul titre odieux, ou du moins équivoque, de votre dernier Chapitre, *Que l'amour-propre se transforme en amour divin*, et qu'on en lise quelque chose de ce Chapitre, on verra clairement (surtout en confrontant le Livre d'Abadie avec les passages que vous citez de lui), on verra, dis-je, que c'est l'amour innocent, l'amour de bienveillance que l'on se porte naturellement à soi-même, que vous combattez : que c'est le désir d'être solidement heureux dont vous ne croyez pas que Dieu tire les motifs qui nous portent à l'aimer, parce que Dieu *est trop délicat en matière d'amour* pour se contenter qu'on l'aime par de réels motifs : Cela est évident par tous les raisonnements que vous faites contre votre Adversaire. On voit, ou si vous voulez, on soupçonne du moins avec quelque raison, que vous prétendez soutenir que la béatitude objective se peut et se doit séparer de la béatitude formelle ; Que le plaisir pris en général n'est point le motif du pur amour ; en un mot que

notre volonté n'est point cet amour naturel que nous avons pour le bonheur. Et cela est si vrai que vous le soutenez encore dans votre réponse (a), et que vous croyez m'avoir convaincu, de manière que je dois avouer que je me suis trompé. Ainsi tous ces passages que vous tirez de mes Livres pour détruire l'amour-propre, pour prouver que je ne suis pas du sentiment prétendu d'Abadie qui le *transformait*, dites-vous, *en l'amour divin*, ne peuvent vous justifier que dans l'esprit de ceux qui ne savent pas de quoi il s'agissait. Car enfin, mon R. P. si par *amour-propre* vous entendez (b) *l'amour de nous-mêmes en tant qu'il est vicieux et corrompu*, vous n'attaquez ni Monsieur Abadie, ni personne : Car qui voudrait introduire dans le Ciel le *principe de tous les vices*, dit cet Auteur, *ce déréglement général qui est la source de tous les autres*. Mais si par amour-propre vous entendez *cet amour* (c) *de nous-mêmes innocent et légitime*, cet amour de bienveillance que Dieu met en nous pour se faire aimer de nous d'un amour de complaisance ; avouez que vous attaquez mon sentiment avec celui, je ne dis pas de l'hérétique Abadie, mais avec celui de tous ou de presque tous les Théologiens. Du moins

(a) *P.* 130.
(b) *L'Art de se connaître soi-même, ch.* 5.
(c) *Là-même.*

n'ai-je jamais ouï dire à des Théologiens, ou à des Philosophes Chrétiens, que les Saints ne s'aiment point de cette espèce d'amour, sans lequel on ne conçoit point qu'ils puissent aimer Dieu, supposé qu'on ne puisse aimer que ce qui plaît. Ou bien avouez plutôt que vous ne compreniez pas assez nettement les sentiments d'Abadie lorsque vous le condamniez, afin qu'on puisse par un tel aveu justifier votre conduite autant que cela se peut. Mais il sera toujours vrai, que si vous avez eu raison de l'attaquer dans ce pieux dessein de *bannir du Ciel l'amour-propre*, pour moi je n'ai pas eu tort de m'expliquer sur le soupçon désavantageux que vous aviez fait naître dans les esprits, et que mon silence aurait confirmé.

Au reste, mon R. P. je vous supplie de chasser de votre esprit toutes ces pensées contraires à l'amitié dont vous m'honorez ; pensées, dis-je, que je veux croire qu'on vous a inspirées, et qui ne peuvent naître dans le cœur d'un bon ami sans un sujet légitime. Si j'avais été tel que vous l'insinuez dans votre Ouvrage, si j'avais *affecté de m'éloigner de vous*, lorsque j'ai composé le petit Traité *de l'Amour de Dieu*, qui m'empêchait donc de déclarer alors tout ce que vous m'avez forcé de vous dire dans cette Lettre, pour faire voir la nécessité où vous m'avez mis d'expliquer

ce que je pense sur l'amour désintéressé ? Dans ce petit Traité, qui vous a si fort chagriné contre mon intention, bien loin de défendre la Catholicité des endroits d'Abadie qui vous font horreur, et de faire sentir le peu d'équité de votre critique à son égard ; bien loin, dis-je, de me justifier en démêlant par le texte de son Livre les équivoques du vôtre, ainsi que je viens de faire dans cette Lettre, je n'ai pas voulu y faire la moindre attention ; quoique cette voie fût la plus naturelle et la plus propre pour faire excuser la liberté que je prenais d'écrire sur une matière, que ceux qui nous doivent instruire ont entrepris d'éclaircir. Mais de peur de vous déplaire, j'ai mieux aimé dire simplement qu'un de mes amis qui avait pris mal ma pensée, comme on le pouvait voir par le huitième Chapitre de mon Traité de *Morale*, *m'avait malheureusement engagé* à écrire sur une matière que je laissais à d'autres traiter à fond. L'honnêteté que j'ai eue pour vous dans mon écrit s'est changée dans le vôtre en *six Chefs de reproche*, et a produit la moitié d'un Volume pour me faire soutenir ce que je ne pensai jamais : pour me représenter tel que j'aurais honte de moi-même, si je mettais ma gloire dans le jugement que portent de moi, ceux qui ne me connaissent que sur le rapport des autres.

Mais si vous trouvez que je vous ai blessé dans mon Traité de *l'Amour de Dieu*, quoique j'aie fait tous mes efforts pour vous y donner des marques de respect et d'amitié, et pour pousser le désintéressement de l'amour, pour lequel vous vous intéressez, jusqu'où il m'a paru que la Raison et la Religion demandent qu'on le porte ; je crains fort que vous ne vous sentiez furieusement maltraité dans cette méchante Lettre que votre dernier Volume de la *Connaissance de soi-même*, m'a obligé de vous écrire. Mais j'espère que vous me le pardonnerez, et que sans avoir égard à mes manières, vous n'aurez d'attention qu'à ce qui regarde l'éclaircissement de la vérité, et la justice que vous me devez, et même à l'Hérétique Abadie, si vous reconnaissez que vous l'ayez injustement condamné. J'espère que ma seconde Lettre vous déplaira moins que celle-ci : Non que j'aie la vanité de croire que j'attraperai l'Art de plaire aux gens, en leur prouvant qu'ils ont tort : Mais parce que je suis persuadé qu'ennemi comme vous êtes de tout amour-propre, toujours en garde contre ses illusions que vous connaissez si bien, et dont vous nous avez donné dans vos Livres un si grand détail, vous aurez d'autant moins de dégoût de mes défenses que vous les trouverez plus solides et plus complètes ; si

malheureusement pour moi quelqu'un ne continue à vous inspirer des sentiments que je ne dois pas craindre qu'ils naissent en vous, dans le cœur d'un ami qui a trop de bonté pour moi et que j'honore depuis si longtemps. Je suis avec bien du respect.

SECONDE LETTRE

MON RÉVÉREND PÈRE,

Afin de ne vous donner aucun sujet de plainte, je crois devoir d'abord vous déclarer que je ne prétends point vous attribuer positivement de sentiment particulier. Plus je lis vos Livres, moins je les entends sur ce qui regarde le désintéressement de l'amour. La faute est apparemment de ma part. Car je suis bien éloigné de dire que vous ne vous entendiez pas vous-même. Je trouve, ce me semble, assez souvent, le pour et le contre ; mais comme je n'ai pas assez de discernement pour découvrir quand vous parlez *le plus décisivement et le plus dogmatiquement* (a), je n'ose pas assurer positivement que telle ou telle opinion soit précisément la vôtre, quoique je la combatte comme la vôtre, parce que je la trouve dans votre Ouvrage : Je ne crois pas qu'il me soit permis de choisir pour cela dans vos Livres ce qui m'accommoderait, et de dire à l'égard du reste (b), *sauf à l'Auteur à se réconcilier avec lui-même*. En un mot, mon R. P. je ne pense point à vous attaquer, je n'attaquai

(a) *Éclaircissement, p.* 37.
(b) *Là-même.*

jamais personne. Cela m'a toujours paru contraire aux lois de la société, et encore plus de l'amitié. Car quoique je sois dans l'obligation d'aimer et de défendre la vérité, je n'ai pas droit de m'élever contre les Auteurs, ni de critiquer ou de condamner leurs erreurs. Si tous ceux qui n'ont point d'autorité sur les autres, étaient dans le sentiment où je suis, la République des Lettres jouirait d'une paix profonde ; et les gens sages et éclairés ne craindraient point de faire part au public de leurs découvertes, que la licence des injustes Critiques leur fait supprimer. Ne croyez donc point, mon R. P. que j'aie dessein de vous attaquer. Je pense uniquement à me défendre, ou plutôt à défendre la vérité, ou ce que je crois véritable : mon dessein est d'expliquer mes véritables sentiments le plus nettement que je puis. Je ne citerai de vos Livres que ce qui a rapport au sentiment que je soutiens, que ce qui sert à ma justification : et si vous vous plaignez que je ne prends pas bien votre pensée, loin de regarder cela comme des *reproches*, et de tâcher de prouver que j'entends mieux vos Livres que vous-même, je vous en demande pardon par avance : Et vous me le devez accorder, ce pardon d'autant plus volontiers, que ce n'est pas de gaieté de cœur que j'examine quelques endroits de vos Livres qui me regardent, mais par

la nécessité où vous m'avez mis de me défendre.

Je vous prie, mon R. P. de vous souvenir que la supposition que vous avez faite dans votre dernier Volume n'est pas véritable (a) ; supposition néanmoins qui est le fondement de toute votre justification. Vous aviez peut-être oublié en composant ce dernier Volume que ce n'était pas *l'amour-propre* que vous aviez attaqué en réfutant Abadie, ou *l'amour de nous-mêmes en tant qu'il est vicieux et corrompu* ; Car c'est ainsi que cet Auteur définit l'amour-propre ; mais que vous aviez attaqué l'amour de nous-mêmes, ou ce désir naturel que nous avons pour le bonheur. Je crois pouvoir dire que j'ai clairement démontré dans ma première Lettre que vous avez pris le change, et que pour vous justifier à mes dépens, vous l'avez donné aux Lecteurs. Lorsque, par exemple, vous avez (b) dit : *je l'ai cité* (le texte des Conversations Chrétiennes) *avec la dernière sécheresse sans glose, sans commentaire*, ET SANS AUTRE APPLICATION QU'A L'UNIQUE SUJET *que je traitais* : *je veux dire à* BANNIR L'AMOUR-PROPRE DU CIEL, où ABADIE L'AVAIT VOULU INTRODUIRE. Il est aisé de voir ou que vous n'attaquiez personne dans votre critique d'Abadie, ou que vous attaquiez tous ceux qui croient ; *Que Dieu par*

(a) *Voyez la première Lettre.*
(b) *Cinquième Tome, p.* 12.

sa grâce tire de l'amour de bienveillance que nous avons naturellement pour nous-mêmes, tous les motifs par lesquels il nous porte à l'aimer d'un amour de complaisance ; comme la cause unique de la perfection et de la félicité de notre être (a) : et que vous souteniez que le plaisir pris en général n'est point un motif nécessaire à tout amour. Cela est évident par vos preuves contre cet Auteur, et encore par plusieurs endroits de votre cinquième Tome. Car vous n'êtes pas (b) content de ce que j'ai expliqué et prouvé ce principe dans le Traité *de l'Amour* (c) *de Dieu*, et vous le combattez encore très souvent dans le dernier Tome (d) de votre Ouvrage.

Enfin, il n'y a personne qui ne juge que vous croyiez alors : *que notre volonté, en tant qu'elle est capable d'aimer, est bien différente du désir naturel et invincible d'être heureux*. Car vous le niez encore dans votre dernier (e) Volume, comme je vous l'ai déjà dit : Et vous n'êtes pas content de cette conséquence que j'en ai tirée dans le Traité *de l'Amour* (f) *de Dieu* : *De tout*

(a) *C'est ici la différence essentielle qui est entre les sentiments du P. Lamy et les miens.*
(b) *P.* 115, 134.
(c) *P.* 82, 83, 84.
(d) *P.* 77, 81, *etc.*
(e) *P.* 130.
(f) *P.* 104.

ce que je viens de dire il s'ensuit 1° *que l'amour de Dieu, même le plus pur est intéressé en ce sens qu'il est excité par l'impression naturelle que nous avons pour la perfection et pour la félicité de notre être ; en un mot pour le plaisir pris en général, ou pour les perceptions agréables qui se rapportent à la vraie cause qui les produit, et qui nous la font aimer.* 2° *Que l'amour pur est l'amour de Dieu tel qu'il est juste, sage*, etc. Je vous représente le passage entier parce que vous en aviez oublié ce petit mot essentiel *pour la perfection*, et les deux ou trois lignes qui suivent qui expliquent sans équivoque ma pensée. De semblables négligences vous sont ordinaires.

Il est aisé de conclure de tout ceci, que par amour *intéressé* vous entendiez, écrivant contre Abadie, l'amour même de Dieu *à cause de ses vertus*, ou de ses perfections, lorsque le *motif* de cet amour était le *plaisir raisonnable* que l'on trouvait à les contempler, ou qu'on espérait d'y trouver. Car autrement vous auriez imposé à cet Auteur, lorsque vous dites (a) *qu'il soutient avec une* CONFIANCE INFINIE : *Qu'il ne peut y avoir de pure amitié dans notre cœur à l'égard de Dieu, et qu'il n'en est point qui ne relève de l'amour de nous-mêmes, et qui ne le reçoive pour principe* :

(a) *Troisième Tome, p.* 481.

puisque j'ai fait voir dans ma première (a) Lettre que cet Auteur admet (b) positivement une pure amitié, comme le dernier degré où arrive l'âme. Mais cela est encore visible par quelques-unes des preuves avec lesquelles vous prétendiez le réfuter et que j'ai rapportées dans ma première Lettre : Je passe quantité d'autres propositions que (c) vous aviez avancées contre cet Auteur, desquelles je parlerai dans la suite : que n'aimer Dieu que par le motif de l'amour de nous-mêmes, c'est-à-dire que par le désir invincible et naturel qu'on a d'être heureux, c'est aimer Dieu pour soi, et non pour lui-même, c'est mettre sa fin en soi-même, ce qui est le dernier renversement de l'ordre *uti fruendis*, *frui utendis*, que c'est rapporter Dieu à soi, que ce n'est pas aimer Dieu de toutes ses forces. Toutes propositions qui font voir ce que vous combattiez dans votre troisième Tome : propositions équivoques, vraies en un sens, fausses en un autre : vraies dans le sens que font naître dans l'esprit les endroits d'Abadie où vous renvoyiez le Lecteur ; fausses par conséquent dans le sens que vous l'entendiez, puisque vous aviez *horreur* des raisons de cet Auteur, et que vous donniez des

(a) *P.* 139.
(b) *L'Art de se conn., ch.* 8, *p.* 308.
(c) *Troisième Tome, p.* 482, 485.

préservatifs contre leur *poison*. Mais j'expliquerai tout cela dans ma troisième Lettre.

Il est donc clair, mon R. P. que par amour *intéressé* vous entendiez, en combattant Abadie, *l'amour de Dieu qui a pour principe cet amour naturel de bienveillance que nous nous portons à nous-mêmes, ou ce désir du bonheur que Dieu imprime sans cesse en nous*. Et cela posé je soutiens que de tous ces passages que vous avez extraits de mes Livres, il n'y en a aucun qui soit contre l'amour *intéressé*, et pour votre amour *désintéressé* ; pourvu qu'on les replace ces passages dans les endroits d'où vous les avez tirés, et qu'on les interprète par les principes que j'ai toujours ou prouvés, ou supposés comme incontestables. C'est ce que je vais tâcher de prouver. Je voudrais bien que vous m'eussiez marqué de tous ces passages ceux que vous trouvez les plus forts pour votre amour désintéressé. Car je vous avoue que l'embarras où je me trouve, c'est que je crains de perdre inutilement mon temps, et qu'on ne s'imagine que je ne choisirai entre un si grand nombre que ceux qui sont les plus faciles à expliquer. Cependant comme les passages que vous avez tirés du huitième Entretien des *Conversations Chrétiennes*, sont les premiers que vous ayez choisis, et que vous les avez tous ramassés pour en faire une preuve plus vive et plus con-

vaincante, je crois devoir commencer par là.

Quelle meilleure marque (a), dites-vous, *que le P. Malebranche avait sérieusement examiné la question de l'amour désintéressé, que de le voir réfuter un amour d'intérêt, avec autant d'application et de reprises : avec autant de force et d'étendue qu'il le fait dans l'endroit que j'ai cité ; et parler sur tout cela, de la manière du monde la plus décisive, la plus dogmatique, la plus intrépide ?*

Un Auteur. 1. *Qui commence par rendre extrêmement suspect d'intérêt, un amour excité par la jouissance du plaisir.*

2. *Qui craint qu'un tel amour de Dieu, ne soit un vrai amour de soi-même.*

3. *Qui établit pour règle*, qu'il faut aimer Dieu : parce que la raison fait connaître qu'il renferme dans lui tout ce qui mérite notre amour.

4. *Qui assure que* « Dieu veut être aimé d'un « amour éclairé, d'un amour qui naisse d'une « lumière pure, et non d'un sentiment confus « tel qu'est le plaisir. »

5. *Qui ajoute que* Dieu est si aimable, que ceux qui le voient tel qu'il est, l'aimeraient au milieu des plus grandes douleurs.

6. *Qui prétend que* « ce n'est pas aimer Dieu « comme il mérite de l'être, que de l'aimer seu-

(a) *Cinquième Tome, p.* 40.

« lement à cause qu'il est le seul qui puisse « causer en nous des sentiments agréables. »

7. *Qui confirme tout cela par l'exemple d'un homme qui ne laisse pas d'aimer un ami qui le maltraite lorsqu'il sait que cet ami ne fait que ce qu'il doit dans le mal qu'il lui fait.*

8. *Qui de tous ces grands principes conclut que* « si une personne pouvait concevoir que Dieu « doit cela à sa justice que de lui faire sentir « de très grandes douleurs, elle les devrait « souffrir, sans cesser d'aimer Dieu ; qu'elle « n'aimerait pas ces douleurs en elles-mêmes : « mais qu'elle en aimerait l'auteur : parce que si « l'auteur ne les lui faisait pas souffrir ; il en « serait moins aimable : puisqu'il en serait « moins juste et moins parfait. »

9. *Qui en conclut encore* « que les Bienheureux « souffriraient les peines des damnés sans haïr « Dieu, parce qu'ils n'aiment point Dieu à « cause du plaisir qu'ils en reçoivent. »

10. *Qui revient à insister* « qu'étant raisonnables, « c'est la raison qui doit exciter notre amour ; « et que le plaisir n'est pas tant institué pour nous « faire aimer ce qui le cause, que pour nous y unir. »

11. *Qui assure que* « le plaisir n'est point la fin « de l'amour des Justes : et qui prétend que s'ils « en faisaient leur fin ; ils s'aimeraient au lieu « d'aimer Dieu.

12. *Un Auteur, enfin qui passe jusqu'à soutenir que* « la douceur que l'on goûte dans l'amour de « Dieu, nous éloigne de lui, si nous arrêtant « à cette douceur nous ne l'aimons pas pour « lui-même : parce qu'alors nous nous aimons « au lieu de lui. »

Certainement un tel Auteur qui manie et qui développe, qui étend et qui retouche ainsi de suite un sujet : nous persuadera difficilement qu'il ne l'ait pas examiné sérieusement ; ni qu'il ait fait tant de divers efforts en faveur de l'amour désintéressé, sans avoir eu un vrai dessein de l'établir et de l'inspirer aux hommes. Il conviendra du moins que ses Lecteurs ont tout sujet de le croire : que rien n'est moins téméraire que les jugements qu'ils portent là-dessus : Et qu'ainsi quand j'aurais eu le dessein de lui attribuer celui de favoriser l'amour désintéressé, comme il m'en accuse, je ne l'aurais pas formé sans fondement ; et il n'aurait pas sujet de me reprocher d'avoir mal pris son sentiment.

Qu'on juge donc après cela, de cette conclusion de son Écrit. « N'en voilà que trop, ce me semble, « pour prouver que je ne suis pas dans le senti- « ment qu'on a voulu m'attribuer (a). »

L'Auteur peut bien dire (s'il n'a changé) qu'il

(a) *P.* 114.

n'est plus pour l'amour désintéressé ; mais il ne prouvera jamais qu'il n'y ait pas été. Il peut bien faire un Écrit exprès pour se déclarer contre cet amour : mais quand il l'aurait combattu par les meilleures raisons du monde (ce qu'il ne me paraît pas qu'il ait fait) cela ne ferait pas voir que dans le huitième Entretien de ses Conversations, *il n'était pas dans le sentiment de l'amour désintéressé, qu'il prétend que j'ai voulu lui attribuer.*

Il faudrait qu'il fit voir, par ce même Entretien, qu'il n'était pas alors dans ce sentiment ; et qu'il s'en justifiât par rapport à cet Entretien, mais c'est ce que je ne vois point qu'il ait fait dans son nouveau Traité. Or je ne puis dire que ce que je vois ; et je puis encore moins dire que je vois ce que je ne vois pas.

Voilà votre texte sans aucune interruption.

Après tout ce que je viens de vous dire, mon R. P. dans cette Lettre et dans la précédente, on verra bien que vous ne vous justifiez que par le moyen d'une fausse supposition, et l'on démêlera peut-être les équivoques de ce discours. En un mot, je crois maintenant qu'on l'entendra bien, mais il est bon de le commenter afin qu'on l'entende mieux.

Quelle meilleure marque, dites-vous, *que le P. M. avait sérieusement examiné la question de l'amour désintéressé que de le voir réfuter un amour*

d'intérêt, avec autant d'application et de reprises : avec autant de force et d'étendue qu'il le fait dans l'endroit que j'ai cité ; et parler sur tout cela, de la manière du monde la plus décisive, la plus dogmatique, la plus intrépide ?

Cela est bien affirmatif, mon R. P. Mais vous n'y pensez pas. L'amour désintéressé dont il était question dans votre troisième (a) Tome, était assurément celui que vous souteniez contre Abadie, et par conséquent un amour qui n'a point pour motif le plaisir pris en général, ni pour principe l'amour du bonheur, un amour qui ne relève point du désir d'être heureux ou de l'amour de nous-mêmes : car il n'y a que cet amour que vous combattiez dans votre critique d'Abadie, et auquel vous m'opposiez. Je crois l'avoir (b) clairement prouvé dans ma première Lettre. Ainsi il n'était question (c) que de l'amour désintéressé que l'on attribue aux Quiétistes, comme le fondement de leur folle et brutale indifférence, que de l'amour indépendant du désir d'être heureux. Je ne pense pas que vous en puissiez douter après tout ce que je vous ai déjà dit. Prétendez-vous donc prouver par les passages que vous citez des *Conversations Chré-*

(a) *Chapitre dernier.*
(b) *Let. précédente.*
(c) *Voyez la troisième Lettre.*

tiennes, que *j'ai examiné sérieusement*, il y a vingt ans un désintéressement dans lequel je n'aurais jamais pensé que l'on pût donner ; un désintéressement contraire à cent endroits de mes Livres, et même à ce que j'ai écrit dans *l'Entretien* même que vous citez, comme vous le verrez bientôt ?

Mais supposons ce que je voudrais bien qu'il fût vrai, qu'en combattant Abadie vous ne pensiez pas même à cette espèce d'amour désintéressé, il suffit que j'aie cru avec beaucoup d'autres, que vous le favorisiez, et ce fait (a) est vrai, pour ne pas souffrir qu'on m'en soupçonnât. De plus dans mon petit Traité *de l'Amour de Dieu*, je crois avoir poussé le désintéressement assez loin, pour contenter ceux qui ont horreur d'un désintéressement imaginaire, lequel détruit ou plutôt affaiblit et corrompt la Nature, au lieu de la réparer et de la perfectionner. Donnez-vous la peine de le relire sans prévention, et vous verrez que j'y pousse plus loin le désintéressement de l'amour, que dans les passages que vous avez extraits. Mais ces passages à la queue de vos raisons contre le sentiment d'Abadie, et interprétés par le Lecteur selon l'intention apparente du Citateur, quoique rapportés, comme

(a) *Le P. Lamy se déclare pour cet amour dans ses Eclairc., p.* 134.

vous dites (a), *sans glose et sans commentaire*, et le reste, signifiaient, ce me semblait, ce que d'autres bien plus forts du *Traité de l'Amour de Dieu*, ne diront jamais à ceux qui les liront dans leur place.

Un Auteur, dites-vous, 1° *qui commence à rendre extrêmement suspect d'intérêt, un amour excité par la jouissance du plaisir.*

2. *Qui craint qu'un tel amour de Dieu ne soit un véritable amour de soi-même.*

3. *Qui établit pour règle* : « qu'il faut aimer « Dieu, parce que la raison fait connaître qu'il « renferme dans lui tout ce qui mérite notre « amour. »

4. *Qui assure que* « Dieu veut être aimé d'un « amour éclairé, d'un amour qui naisse d'une « lumière pure, et non d'un sentiment confus « tel qu'est le plaisir. »

5. *Qui ajoute que* « Dieu est si aimable que ceux « qui le voient tel qu'il est, l'aimeraient au « milieu des plus grandes douleurs. »

6. *Qui prétend que* « ce n'est pas aimer Dieu « comme il mérite de l'être, que de l'aimer « seulement à cause qu'il est le seul qui puisse « causer en nous des sentiments agréables. »

RÉPONSE. Est-ce là, mon R. P. défendre

(a) *P.* 14.

votre amour désintéressé *de la manière du monde la plus décisive, la plus dogmatique, la plus intrépide ?* Je ne vois pas que ces six premiers articles y aient le moindre rapport. Je suis persuadé que tout ce qu'il y a de gens raisonnables les approuveront. Mais afin qu'ils le fassent plus volontiers, replaçons ces passages et ceux qui suivent dans l'endroit d'où vous les avez extraits.

Dans le *huitième Entretien*, sous le nom de Théodore, je prouve [a] à Éraste, qu'il faut se priver des plaisirs des sens. Éraste me fait cette objection. Ce ne sont point les objets sensibles qui sont la cause véritable de nos sensations ; c'est Dieu seul, car lui seul peut agir dans l'âme comme cause véritable. Je ne dois donc point éviter ces objets : au contraire je dois les rechercher, afin qu'excitant en moi du plaisir, ils me fassent aimer Dieu qui en est la cause.

Voici donc comme je réponds à Éraste [b]. *L'amour de Dieu que la jouissance du plaisir cause en vous est bien intéressé. J'ai bien peur, Éraste, qu'aimant Dieu comme Auteur de votre plaisir, vous ne vous aimiez au lieu de lui.* Qui ne voit que le plaisir sensible ne se rapporte point

[a] *P.* 190 *et suivantes.*

[b] *Huitième Entretien, p.* 193. *Je cite l'Édition de Rouen en* 1695 *comme celle qui était alors la plus exacte. Il serait bon de lire cet entretien pour mieux entendre ce qui suit. Et il n'importe pas de quelle Édition on le lise.*

directement à la vraie cause, et ne représente à l'âme que l'objet qui en est la cause occasionnelle ou naturelle. Le plaisir que l'on trouve à boire, ne peut de soi faire aimer que le vin, parce que ce plaisir n'est que la perception agréable et confuse du vin, et ne se rapporte qu'au vin. Quel rapport entre de tels plaisirs, et ceux que la lumière de la raison produit dans une âme qui est frappée de la beauté de la justice, ou qui contemple les perfections divines ?

Je continue ainsi [a] : *Le plaisir que l'on trouve dans l'usage des choses sensibles n'est pas institué de la nature pour nous porter directement à Dieu, mais pour nous faire user des corps autant qu'ils nous sont nécessaires pour la conservation de la vie.* (Je renvoie dans la marge au second Entretien [b], parce que j'y prouve ma proposition, et je continue :) *Il faut aimer Dieu parce que la raison fait connaître qu'il renferme dans lui tout ce qui mérite notre amour. Car Dieu veut être aimé d'un amour éclairé, d'un amour qui naisse d'une lumière pure, et non d'un sentiment confus tel qu'est le plaisir.* C'est là votre troisième et quatrième articles. Mais quel rapport cela a-t-il à votre amour désintéressé ? C'est comme si je disais à Éraste : Ceux qui aiment le vin ne l'aiment

(a) *P.* 194.
(b) *P.* 31.

point par raison et par lumière, ce n'est point parce qu'ils connaissent clairement que le vin soit leur bien, qu'il soit capable d'agir sur ce qui est en eux capable d'aimer ; ce n'est que par instinct, que par sentiment prévenant et confus. Mais Dieu veut être aimé par raison, parce qu'on voit clairement que lui seul est le souverain bien de l'âme. C'est lui véritablement qui cause en nous les sentiments agréables que nous avons, lorsque nous donnons à notre corps sa nourriture ordinaire : cela peut nous porter à l'aimer. *Mais il ne faut pas l'aimer uniquement à cause qu'il peut causer en nous des sentiments agréables : ce n'est pas l'aimer comme il mérite de l'être.* C'est là votre sixième article qui se trouve dans ces paroles qui sont la continuation de mon texte que voici.

Dieu est si aimable que ceux qui le voient tel qu'il est, l'aimeraient au milieu des plus grandes douleurs. (C'est votre cinquième Article. Voici le sixième.) *Et ce n'est pas l'aimer comme il mérite de l'être que de l'aimer seulement à cause qu'il est le seul qui puisse causer en nous des sentiments agréables.*

Apparemment, mon R. P. c'est votre cinquième Article que vous croyez le plus fort contre ce sentiment : *que Dieu tire de l'amour de nous-mêmes tous les motifs qui nous portent à l'aimer.*

Mais, pensez-vous qu'une âme essentiellement raisonnable, faite à l'image et à la ressemblance de Dieu puisse voir l'être infiniment parfait, *Dieu tel qu'il est*, sans plaisir, je ne dis pas plaisir d'instinct, plaisir confus, plaisir qui ne se rapporte point à la cause qui le produit : je dis sans un plaisir pur, éclairé, raisonnable, sans une joie ineffable qui contrebalance les plus grandes douleurs. Dieu est la lumière et la vie des Intelligences. *Montrez-nous le Père*, dit saint Philippe, *et nous serons contents : Lorsque je verrai votre gloire*, dit David, *je serai rassasié*, tous mes désirs seront remplis. *Nous serons semblables à Dieu*, dit saint Jean (a), *lorsque nous le verrons tel qu'il est, et celui qui a cette espérance en lui, se sanctifie comme lui.*

Pourquoi donc ne pouvons-nous pas, nonobstant les plus grandes douleurs aimer Dieu d'un amour de complaisance en lui, comme notre fin et notre souverain bien, par l'amour de bienveillance que nous nous portons à nous-mêmes naturellement, invinciblement, et pour ainsi dire, malgré nous ? La vue d'une Vérité Géométrique fait plaisir à un Géomètre : L'Art qu'on trouve dans une machine, dont tous les mouvements sont simples et parfaitement bien

(a) 1 *Joa.*, 3, 2.

ordonnés à leur fin, fait un grand plaisir à voir : et l'on ne trouverait pas un plaisir inexplicable dans la vue de l'Art immuable, de la Sagesse éternelle, de la souveraine Vérité, dans la vue *de Dieu tel qu'il est*, et un plaisir tel *qu'on l'aimerait au milieu des plus grandes douleurs ?* Pourquoi saint Augustin définit-il la béatitude (a), *gaudium de veritate*, la joie que produit dans l'âme la vue de la Vérité ? Pourquoi assure-t-il que la Vérité est ce que l'âme désire avec le plus d'ardeur ? (b) *Quid fortius desiderat anima quam veritatem ?* Tout ce que nous trouvons de perfection dans les créatures ne nous plaît certainement, que parce que nous sommes faits pour contempler l'Être infiniment parfait, le principe et le modèle éternel de toute perfection. On peut donc, par le bon amour qu'on se porte à soi-même, *aimer Dieu vu tel qu'il est au milieu des plus grandes douleurs*.

Mais si Dieu *vu tel qu'il est* déplaisait à l'âme, si au lieu d'être notre lumière et notre vie (Car la lumière divine, comme dit S. Jean (c), est la vie de l'esprit, *vita erat lux hominum*), s'il était la mort de l'âme et ténèbres à son égard, il ne serait pas possible de l'aimer comme tel. Car si personne

(a) *Confess.*, *l.* 10, *c.* 23.
(b) *Tract.* 26 *in Ioan.*
(c) *Jean*, 1.

ne veut être aveugle, ni ne doit désirer de perdre la vue du corps ; personne ne peut ni ne doit désirer l'aveuglement de son esprit. Si personne ne veut être laid, estropié, difforme, monstrueux, personne ne peut et ne doit aimer la laideur, la difformité de son âme, la corruption de son cœur. Car celui qui paraît aimer le vice, n'aime point le vice pour le vice, mais pour le plaisir qui l'accompagne, dans lequel il met brutalement son bonheur. La vertu lui plaît, et il est vrai qu'il l'aime. Car ce n'est que pour cela que les plus vicieux aiment et louent les personnes vertueuses reconnues pour telles. Mais on peut dire (a) que le pécheur n'aime point la vertu pour lui, et qu'il l'aime dans les autres, parce qu'il préfère à la vertu son plaisir brutal qui le corrompt, plaisir qui ne combat point son amour pour la vertu dans les autres. Quoi qu'il en soit, je ne vois rien dans ce cinquième Article, où je dis : *que Dieu est si aimable que ceux qui le voient tel qu'il est, l'aimeraient au milieu des plus grandes douleurs* ; je ne vois rien, dis-je, qui combatte le sentiment commun que je soutiens, rien qui favorise le désintéressement que vous défendez.

Voyons donc, mon R. P. si dans la suite de ces passages sur lesquels vous appuyez si fort

(a) *Voyez Aug. de Trin., l.* 14, *ch.* 15 *et l.* 8, *ch.* 6.

votre justification, je parle aussi *décisivement et dogmatiquement* pour votre amour désintéressé que vous l'assurez.

7. *Un Auteur*, dites-vous, *qui confirme tout cela* (c'est ce qui est dans les six premiers articles) *par l'exemple d'un homme qui ne laisse pas d'aimer un ami qui le maltraite, lorsqu'il sait que cet ami ne fait que ce qu'il doit dans le mal qu'il lui fait.*

8. *Qui de tous ces grands principes conclut que*, « si une personne pouvait concevoir que Dieu « doit cela à sa justice que de lui faire sentir « de très grandes douleurs ; elle les devrait « souffrir sans cesser d'aimer Dieu : Qu'elle « n'aimerait pas ces douleurs en elles-mêmes, « mais qu'elle en aimerait l'auteur ; parce que « si l'auteur ne les lui faisait pas souffrir, il en « serait moins aimable, puisqu'il en serait moins « juste et moins parfait.

RÉPONSE. Tout cela, mon R. Père, n'est nullement contraire au principe que je soutiens. Nous pouvons tirer de l'amour de nous-mêmes (je ne dis pas de l'amour-propre pris en mauvaise part tel qu'Abadie le définit) des motifs pour aimer un père qui nous châtie. Car quand on s'aime bien, on aime sa perfection aussi bien que son plaisir. On aime mieux être malheureux ou souffrir de la douleur, que d'être injuste. Celui donc qui aime l'ordre immuable de la justice

par ce motif que la beauté de cette justice lui plaît, que la conformité avec l'ordre le rend juste, raisonnable, parfait, peut souffrir la peine qu'il mérite sans haïr celui qui le punit. Cela est entièrement conforme à ce principe, que Dieu tire de l'amour de nous-mêmes, de l'amour de notre perfection et de notre félicité, tous les motifs qui nous portent à l'aimer, ou à ce que dit S. Augustin, *que le désir de la béatitude est le motif de tout le bien et de tout le mal que font les hommes*.

Dans la page (a) même dont vous tirez les deux articles précédents, je dis à Éraste. *Nous nous faisons du mal à nous-mêmes, lorsque nous nous punissons de nos désordres. Cessons-nous pour cela de nous aimer ? Non sans doute*. Cette réponse, NON SANS DOUTE, ne marque-t-elle pas que je croyais alors comme aujourd'hui, que l'amour de bienveillance que nous avons naturellement pour nous-mêmes, était le principe naturel de la pénitence volontaire, et qu'on ne pouvait rien vouloir, pas même accepter la douleur, que par un motif tiré de cet amour de soi-même. Venons au neuvième article.

9. *Un Auteur qui en conclut encore*, « que les « Bienheureux souffriraient les peines des damnés

(a) *P.* 194.

« sans haïr Dieu, parce qu'ils n'aiment point « Dieu à cause du plaisir qu'ils en reçoivent. »

RÉPONSE. Non à cause du plaisir prévenant et confus qui ne se rapporte point directement à la vraie cause qui le produit. Car dans tout ce que je dis ici pour répondre à l'objection d'Éraste qui était que, l'on pouvait jouir des plaisirs sensibles pour s'élever à Dieu qui en est la véritable cause, et pour l'aimer par le moyen de ces plaisirs, je prends toujours le mot de plaisir dans le sens que portait l'objection. Les Saints aiment Dieu, parce que la perception des perfections divines est agréable, parce que la substance de Dieu leur plaît, par un plaisir lumineux et raisonnable qui représente à l'âme la vraie cause qui le produit, et non par un plaisir confus qui ne se rapporte point directement à Dieu qui le cause. Votre dixième article qui suit, fait assez voir ma pensée.

10. *Un Auteur qui revient à insister* : « Qu'étant « raisonnables, c'est la raison qui doit exciter « notre amour ; et que le plaisir n'est pas tant « institué pour nous faire aimer ce qui le cause, « que pour nous y unir. »

RÉPONSE. J'oppose la raison au plaisir, non que la raison n'ait ses plaisirs, mais parce que les plaisirs raisonnables sont fort différents des plaisirs sensibles, confus, prévenants. Il faut

suivre l'impression des plaisirs raisonnables, parce qu'ils représentent la vraie cause et la font aimer : Mais les plaisirs sensibles ne représentent point la vraie cause, et ne s'y rapportent point directement. Les plaisirs sensibles ne se rapportent qu'aux objets sensibles, et ces plaisirs ne nous sont point donnés, afin que nous aimions ces objets qui en sont la cause occasionnelle, mais *pour nous y unir* par le mouvement du corps, comme étant le bien du corps, comme propres à la conservation de la vie. Car l'âme ne doit aimer que la cause véritable qui agit en elle par son efficace propre, tout son mouvement doit tendre vers Dieu. Mais le mouvement du corps peut tendre vers les corps nécessaires à sa conservation. Dans la marge de la page dont vous avez tiré les passages précédents, je renvoie à la page 31 et 32 du même Livre. Il est bon de vous représenter ce que j'y dis (a), pour vous convaincre encore mieux que c'est du plaisir sensible et confus dont je parle, lorsque je dis *qu'il n'est pas tant institué de la nature pour nous faire aimer ce qui le cause, que pour nous y unir*.

« Étant composé d'un esprit et d'un corps, « nous avons deux sortes de biens à rechercher, « ceux de l'esprit et ceux du corps. Nous pouvons

(a) *Conversations Chrét.*, p. 31.

« aussi reconnaître, si une chose nous est bonne « ou mauvaise, par deux moyens ; par l'usage « de l'esprit seul, et par l'usage de l'esprit joint « au corps. Nous pouvons reconnaître le bien « de l'esprit par une connaissance claire et évi- « dente de l'esprit seul : Nous pouvons aussi « reconnaître le bien du corps par un sentiment « confus. Je reconnais par l'esprit que la justice « est aimable ; je m'assure aussi par le goût « qu'un tel fruit est bon. La beauté de la justice « ne se sent pas, car elle est inutile à la perfection « du corps : la bonté du fruit ne se connaît pas, « car un fruit ne peut être utile à la perfection « de l'esprit. Comme les biens du corps ne « méritent pas l'application de l'esprit que Dieu « n'a fait que pour lui, et que Dieu ne veut pas « que l'on s'occupe de tels biens ; il faut que « l'esprit les connaisse sans examen, et par la « preuve courte et incontestable du sentiment. « Le pain est propre à la nourriture, et les pierres « n'y sont pas propres : la preuve en est convain- « cante, et le seul goût en a fait tomber d'accord « tous les hommes. Si l'esprit ne voyait dans les « corps que ce qui est ; sans y sentir ce qui n'y « est pas, leur usage nous serait très pénible et « très incommode etc. Il est donc très raisonnable « que Dieu nous porte au bien du corps, et nous « éloigne du mal, par les sentiments prévenants

« de plaisir et de douleur..... Pourquoi n'aimerons-
« nous pas les objets sensibles ? *Théodore répond*,
« parce qu'ils ne sont pas aimables, et que la
« raison ne vous représente point les corps
« comme votre bien. Vous pouvez vous y *unir*,
« vous pouvez manger d'un fruit, mais il ne
« vous est pas permis de l'aimer. Car un esprit
« en mouvement vers les corps, substances
« inférieures à lui, se dégrade et se corrompt.
« Il faut aimer et craindre ce qui est capable
« de causer le plaisir et la douleur : c'est une
« notion commune que je ne combats point. »
(Je regardais donc alors l'amour intéressé comme
une notion commune bien loin de le combattre.)
« Mais il ne faut pas confondre la véritable
« cause avec la cause occasionnelle... Le bien du
« corps ne peut être aimé que par instinct ; le
« bien de l'esprit peut et doit être aimé par raison.
« Le bien du corps ne peut être aimé que par
« instinct et d'un amour aveugle, parce que
« l'esprit ne peut pas voir clairement que le
« bien du corps soit un vrai bien ; car il ne peut
« pas voir clairement ce qui n'est pas. Il ne peut
« pas voir clairement que les corps soient au-
« dessus de lui, qu'ils puissent agir en lui, le
« rendre plus heureux et plus parfait. Mais le
« bien de l'esprit doit être aimé par raison.....
« Nous voyons clairement que Dieu est notre

« bien, qu'il est au-dessus de nous, qu'il peut « agir en nous, qu'il peut nous récompenser, « et nous rendre non seulement plus heureux, « mais encore plus parfaits que nous ne sommes. « Cela ne suffit-il pas à un esprit qui n'est point « corrompu, afin qu'il aime Dieu ? » (Vous voyez encore, mon R.P. que je tire tous les motifs qui nous portent à aimer Dieu de l'amour que nous avons naturellement pour nous-mêmes.) « Ainsi Dieu en créant l'homme ne devait pas « se faire aimer de lui par l'instinct du plaisir. « Il ne devait pas se servir de cette espèce d'ar- « tifice, ni faire effort contre la liberté d'une « créature raisonnable, et diminuer le mérite « de son amour. Car le premier homme devait « et pouvait demeurer uni à Dieu sans le secours « d'un plaisir prévenant. »

Vous voyez clairement de tout ce que je viens de vous transcrire, et à quoi j'avais renvoyé le Lecteur, comment il faut entendre les passages que vous rapportez, et qu'il n'y a rien dans ces passages qui favorise votre amour désintéressé. Venons à l'onzième article.

11. *Un Auteur qui assure que* « le plaisir n'est « point la fin de l'amour des justes, et qui pré- « tend que s'ils en faisaient leur fin, ils s'aimeraient « au lieu d'aimer Dieu. »

RÉPONSE. J'ai souvent distingué les motifs

de la fin. Vous le savez, mon R. P. Personne, que je sache, n'a jamais dit que le plaisir fut la fin de l'amour des justes, mais le motif par lequel Dieu nous porte à l'aimer. Si on l'a dit, c'est apparemment que par le plaisir on entend la jouissance même de Dieu, ou la *perception* ou *vision* agréable de Dieu, vision inséparable de son objet divin, et qui en tant qu'agréable et convenable à l'âme faite pour Dieu, la porte non à s'aimer elle-même, mais à aimer Dieu qui la rend parfaitement heureuse. Car le plaisir qu'on trouve dans l'objet aimé et qui se rapporte directement et nécessairement à cet objet comme à sa cause, bien loin qu'il arrête l'âme à elle-même, qu'il la transforme dans l'objet qu'elle aime (1). L'âme ne se remplit que de cet objet, parce qu'il fait tout son bien-être, et que le désir naturel et invincible du bonheur ne compte pour rien l'être privé du bien-être. Voilà pourquoi l'amour unit, pourquoi il transporte l'amant hors de lui-même pour ne l'occuper qu'à ce qui peut plaire à celui qu'il aime ; outre que l'injustice de l'ingratitude fait naturellement horreur.

La fin, c'est ce à quoi l'âme tend, ce vers quoi l'âme se meut : le *motif* c'est ce qui la meut : Le motif est naturel ou nécessaire, la fin est libre. On confond quelquefois le motif avec la

fin : mais c'est qu'alors on parle de quelque motif qui est libre, et dépendant de notre choix. Mais, dans le cas en question, le motif est tout à fait différent de la fin : parce que le motif d'être heureux n'est point un motif moral ou libre, mais un motif physique et nécessaire. Toutes les fins que nous choisissons, ou tous les motifs moraux supposent ce motif physique du bonheur, comme le principe secret de tous les choix que nous pouvons faire. La moralité de nos actions bonnes ou mauvaises ne se tire point de ce motif, mais de la bonne ou mauvaise fin que nous choisissons librement. Car le bon amour de nous-mêmes que Dieu met en nous sans nous, ne nous justifie pas ; c'est l'amour de l'ordre immuable de la justice, que Dieu nous inspire par sa grâce à laquelle nous coopérons : J'expliquerai tout ceci plus au long dans la Lettre qui suit. Voici le dernier article.

12. *Un Auteur enfin qui passe jusqu'à soutenir* : « que la douceur que l'on goûte dans l'amour de « Dieu nous éloigne de lui, si s'arrêtant à cette « douceur nous ne l'aimons pas pour lui-même : « parce qu'alors nous nous aimons au lieu de lui. »

RÉPONSE. Il faut toujours interpréter les termes dont je me sers ici par rapport à l'objection d'Éraste, qui est, qu'on pouvait jouir des plaisirs sensibles pour s'élever à l'amour de

Dieu, parce qu'il en est la cause véritable. C'est pour cela que je lui dis, qu'étant raisonnables, c'est la raison qui doit exciter et régler notre amour. J'oppose la raison au plaisir, c'est-à-dire, les plaisirs éclairés et raisonnables, aux plaisirs confus et sensibles ; les plaisirs inséparables de la vue de la vraie cause, aux plaisirs qui ne s'y rapportent qu'indirectement. Or qui ne sait que dans l'amour même de Dieu, il s'y rencontre souvent une douceur intérieure, qui n'est point représentative des perfections divines, qui ne s'y rapporte qu'indirectement, et qui en est séparable. Telle est, par exemple, la douceur de la joie, ou de la satisfaction intérieure, dans laquelle celui qui s'y complaît et qui s'y repose, comme dans sa fin, se corrompt. Il commet une injustice, il tombe dans l'ingratitude. Il jouit de lui-même, au lieu de s'attacher à Dieu, comme dit S. Augustin, *Cum adest quod diligitur etiam delectationem secum necesse est gerat, per quam si transieris, eamque ad illud ubi permanendum est retuleris, uteris ea, et abusivè, non propriè, diceris frui. Si vero inhæseris atque permanseris, finem in ea ponens lætitiæ tuæ, tunc verè et propriè frui dicendus es. Quod non faciendum est nisi in illa Trinitate, id est summo et incommutabili bono* (a).

(a) *De la Doctr. Chr., l.* 1, *ch.* 33.

Il ne faut aimer d'un amour de complaisance que Dieu, ne se reposer qu'en lui, ne jouir que de lui, parce qu'il n'y a que lui qui nous rende heureux. *Ea re nobis fruendum est tantum qua efficimur beati, ceteris vero utendum* (a).

Mais supposons qu'on puisse dire la même chose des plaisirs raisonnables que des sentiments, qu'on puisse séparer la perception de l'idée, la perception agréable ou le plaisir que cause en nous la beauté de l'ordre, de cette beauté, et qu'on s'arrête au plaisir sans aimer aussi la beauté, dont le plaisir n'est que la perception agréable qu'on en a ; qui doute que dans cette supposition, que je crois impossible, on n'aimerait point la justice, et qu'on n'aimerait que soi-même ? Si c'est s'aimer véritablement que de ne vouloir point sa perfection, que de ne vouloir pas se reformer sur une forme si pure, sur le modèle et la règle indispensable de toutes les Intelligences. Mais quel rapport cela a-t-il à l'amour désintéressé, tel que vous le défendez ? Cela prouve-t-il qu'on puisse aimer la beauté de la justice, si cette beauté ne nous plaît et n'intéresse l'amour de nous-mêmes, si l'on ne trouve qu'elle convient à une âme raisonnable, sans le motif d'être heureux, et sans l'espérance

(a) *Ibid., ch.* 31.

de trouver en Dieu sa perfection et son bonheur ? A l'égard de cette proposition qu'il faut aimer Dieu pour lui-même, je l'ai expliquée plusieurs fois (a) sans autoriser en aucune manière votre amour désintéressé, et il serait inutile de le répéter.

Jugez maintenant, mon R. P. *si je me suis* (b) *réconcilié avec moi-même* : Si dans les passages que vous venez de rapporter *avec tant d'application et de reprises* j'ai parlé en faveur de votre désintéressement *de la manière du monde la plus décisive, la plus dogmatique, la plus intrépide* : et s'il est vrai que quoiqu'on trouve *dans mes Livres des endroits contraires, c'est ici que je parle plus décisivement et plus dogmatiquement*. En vérité cette confiance, avec laquelle vous soutenez ce qui vous plaît, me fait peine pour vous, et je suis fâché d'être obligé de la faire remarquer. Je le fais, non que je veuille indigner contre vous les personnes éclairées ; mais parce que je dois me justifier dans l'esprit des simples, qu'un tel air ne manque jamais de séduire. Vous continuez sur le même ton.

Certainement un tel Auteur qui manie et qui développe, qui étend et qui retouche ainsi de suite un sujet : nous persuadera difficilement qu'il ne

(a) *De l'amour de Dieu, p.* 95, 96.
(b) *Cinquième Tome, p.* 37.

l'a pas examiné sérieusement ; ni qu'il ait fait tant de divers efforts en faveur de l'amour désintéressé sans avoir eu un vrai dessein de l'établir et de l'inspirer aux hommes (a).

Que juge sur un tel discours un Lecteur peu éclairé ? Que le P. M. est de mauvaise foi ; qu'il déguise son sentiment, et que quoiqu'il ait *parlé de la manière du monde la plus décisive et la plus intrépide* en faveur de l'amour désintéressé dans les *Conversations Chrétiennes*, quelques raisons de politique le font mollir aujourd'hui. Mais un homme d'esprit et judicieux, et qui ne se paie pas de paroles, suspend son jugement, et demande au Lecteur : Monsieur, de quoi s'agit-il ? il s'agit de l'amour désintéressé. Le P. M. l'avait autrefois soutenu *de la manière du monde la plus intrépide* : Mais dans le Traité de *l'Amour de Dieu*, il veut persuader le monde qu'il n'a jamais été dans ce sentiment. L'Auteur que je lis le traite fort honnêtement, mais il fait bien sentir quel homme c'est. Je vous prie, Monsieur, de quoi s'agit-il ? De l'amour désintéressé, vous dis-je. Mais en quel sens le prend votre Auteur ? En quel sens ! Oui, Monsieur, en quel sens ? Car j'ai lu depuis peu le Traité de l'*Amour de Dieu* du P. M. Il ôte l'équivoque, et marque

(a) *P.* 42.

précisément en quel sens l'amour de Dieu peut et doit être désintéressé. Il y pousse même le désintéressement bien loin, mais il y condamne le désintéressement des Quiétistes. Il soutient qu'on ne peut aimer que ce qui plaît ; et que Dieu par sa grâce tire de notre volonté ou de ce désir invincible que nous avons pour le solide bonheur, tous les motifs de l'amour que nous lui portons. Est-ce que votre Auteur prouve bien que le P. Malebranche avait autrefois un autre sentiment ? Prêtez-moi, je vous prie, votre Livre. Il lit donc et relit l'endroit, *où l'on manie*, dites-vous, *on développe*, *on étend et on retouche le sujet de l'amour désintéressé*, et il n'y trouve pas un seul mot qui tende à détruire l'amour du bonheur. Il remarque même que le désintéressement n'y est pas poussé si loin que dans le Traité de *l'Amour de Dieu*. Cela le surprend et le fait craindre qu'il n'y ait de la malefaçon dans l'Ouvrage. Mais comme il n'en veut pas juger témérairement et sans confrontation de témoignages, il ne manquera pas de lire d'abord le dernier chapitre du troisième Tome de *la Connaissance de soi-même* : ensuite les endroits qui y sont cités de *l'Art de se connaître soi-même*, de M. Abadie, et l'endroit des *Conversations Chrétiennes* qu'on lui oppose, et enfin votre dernier Tome, le tout par rapport au Traité *de l'Amour*

de Dieu : et replaçant toujours les passages dans le lieu d'où on les a tirés pour s'éclaircir de la vérité, il prononcera enfin un jugement auquel tout le monde sera obligé de se rendre.

Souffrez, mon R. P. que je vous représente le reste de votre texte avec quelques notes.

Il conviendra du moins (le P. Malebranche) *que ses Lecteurs ont eu tout sujet de croire qu'il avait un vrai dessein d'établir l'amour désintéressé dans le huitième Entretien* des Conversations Chrétiennes (Je n'ai garde d'en convenir. Car comme je viens de le faire voir, je n'y dis rien qui y favorise le désintéressement en question, c'est-à-dire, celui que vous soutenez contre Abadie, au sentiment duquel vous m'avez opposé. Car j'ai toujours cru comme lui et longtemps avant lui, que ce désintéressement est impossible, et que tous les motifs de l'amour se tirent du désir d'être heureux). *Et qu'ainsi quand j'aurais eu dessein de lui attribuer celui de favoriser l'amour désintéressé, comme il m'en accuse.* (Quel dessein aviez-vous donc de me citer contre Abadie après les preuves que vous apportez contre son amour intéressé ? n'était-ce pas pour réfuter cet Auteur ?) *Je ne l'aurais pas formé sans fondement : et il n'aurait pas sujet de me reprocher d'avoir mal pris son sentiment.*

Souffrez que je vous le répète, vous avez très

mal pris mon sentiment : et si vous l'avez fait malicieusement (ce que je ne veux pas croire) je prie Dieu qu'il vous le pardonne. Pour celui d'Abadie, c'est à cet Auteur à juger si vous l'avez bien compris, car apparemment il sait mieux que vous ses propres sentiments. Il pourrait bien comme moi sans dessein de vous faire des *reproches*, déclarer publiquement que vous lui avez attribué des impiétés qu'il n'eut jamais : sauf à vous à composer un Livre nouveau pour convaincre le monde que vous savez ce qu'il pense mieux que lui-même.

L'Auteur peut bien dire s'il a changé qu'il n'est plus pour l'amour désintéressé ; mais il ne prouvera jamais qu'il n'y ait pas été. (Vous avez raison, mon R. P. la peine serait inutile : ceux qui lisent mes Livres voient bien que je perdrais mon temps. Et vous qui les avez lus autant qu'un autre, vous êtes bien sûr de ce que vous avancez.) *Il peut bien faire un écrit exprès pour se déclarer contre cet amour.* (Dans le Traité de *l'Amour de Dieu*, je ne combats que le désintéressement des Quiétistes. Et je n'avais garde de faire un semblable Traité, il y a 15 ou 20 ans, car je ne croyais pas même alors qu'on pût donner dans un sentiment qui me paraît si insoutenable. Je n'aurais pas même écrit sur cette matière, si je n'y avais pas été obligé par les soupçons que

votre Critique d'Abadie contre qui vous me citiez, avait fait naître, et que mon silence aurait confirmés.) *Mais quand il l'aurait combattu avec les meilleures raisons du monde ce qu'il ne paraît pas qu'il ait fait.* (Que ne réfutiez-vous donc les raisons que j'apporte dans le Traité de l'Amour de Dieu, puisque vous ne les trouvez pas bonnes ?) *Cela ne ferait pas voir que dans le huitième Entretien des* Conversations Chrétiennes, *il n'était pas dans le sentiment de l'amour désintéressé, qu'il prétend que j'ai voulu lui attribuer.* (Il est vrai. Mais ce n'est pas à moi, c'est à vous à prouver que les passages que vous citez des *Conversations Chrétiennes* établissent, non un amour désintéressé que j'ai toujours cru, et que j'ai poussé dans le Traité de *l'Amour de Dieu* plus loin que dans les *Conversations Chrétiennes*, mais l'amour désintéressé des Quiétistes indépendant du désir de la béatitude : Or c'est ce que vous n'avez point fait, et que vous ne ferez jamais.) *Il faudrait qu'il fît voir par ce même Entretien, qu'il n'était pas alors dans ce sentiment, et qu'il s'en justifiât par rapport à cet Entretien. Mais c'est ce que je ne vois point qu'il ait fait dans son nouveau Traité : Or je ne puis dire que ce que je vois : et je puis encore moins dire que je vois ce que je ne vois point.* D'où vient, mon R. P. qu'après avoir dit, *que je ne prouverai jamais que je n'ai point été dans*

le sentiment de l'amour désintéressé, vous prétendez dans la même page, que je suis obligé de vous le prouver par *l'Entretien même* que vous citez. La condition à laquelle vous m'astreignez est injuste en plusieurs manières. 1° Parce que ce n'est point à moi à prouver, c'est à vous. 2° Parce que j'ai droit de prouver mon sentiment par quel Livre il me plaira, pourvu que j'en sois l'Auteur. 3° Parce que vous prétendez que je dois réfuter le sentiment que vous m'attribuez, non par quelque endroit à mon choix du même Livre que vous avez cité, mais uniquement par le *huitième Entretien*. Auriez-vous donc droit de me condamner, si dans le septième Entretien j'avais écrit tout ce qui est dans mon Traité de *l'Amour de Dieu*, quoique dans le huitième je ne parlasse plus qu'indirectement de cette matière ? Ajoutez à cela qu'il y a des sentiments qu'on peut regarder comme des notions communes, et qu'il est injuste d'exiger de bonnes preuves qu'on les a reçues comme incontestables. Or je crois que tel est ce principe, qu'on ne peut rien vouloir, rien aimer, faire ni bien ni mal, que par l'amour naturel de la béatitude.

Je suis persuadé, mon R. P. que vous ne croyez pas qu'on doive aimer les corps pour soi, pour son âme. Mais comme vous prétendez, que c'est un renversement de tout ordre que de n'aimer

Dieu que pour soi, que par le désir d'être heureux en lui PARCE QUE C'EST RAPPORTER DIEU A LA CRÉATURE ; (principe dangereux s'il en fut jamais, pris dans le sens qu'il me semble que vous le preniez contre Abadie, comme si l'âme avait des forces pour aimer ce qui préalablement à son amour ne lui plaît point) il s'ensuit peut-être qu'on peut aimer le vin pour soi, car l'âme est plus noble que le vin : On *rapporte* le moins noble au plus noble, ce qui est conforme à l'ordre. Si donc je vous attribuais de dire que l'âme peut aimer les corps pour soi. Ou pour donner un exemple d'une accusation dont vous ne pourriez pas vous justifier par vos Livres, car c'est une chose dont vous avez eu raison de ne point parler ; si je vous attribuais de soutenir qu'il est permis de faire ce qui est défendu, dans le Lévitique Chapitre dix-huitième, verset 23, et que je vous obligeasse de me montrer par vos Livres, ou plutôt par tel chapitre déterminé de vos livres, que vous n'approuvez pas un crime si abominable, que votre principe semble justifier en quelque manière ; je suis persuadé que vous vous moqueriez de moi, et tous ceux qui m'entendraient vous prescrire une telle condition pour vous justifier. Vous voyez donc mon R. P. que je pourrais refuser d'accepter la condition que vous me prescrivez, de justifier par le hui-

tième Entretien des *Conversations Chrétiennes*, que je n'étais pas dans le sentiment de l'amour désintéressé que vous soutenez contre Abadie. Cependant, j'accepte la condition, et je vais tâcher de vous satisfaire, quoique je l'aie déjà fait par ce que je viens de vous dire.

Je trouve dans le huitième *Entretien* (a) que j'ai écrit ces paroles que vous m'obligez de transcrire : *Ainsi examinons ces choses dans leur principe. Nous ne devons aimer que ce qui est aimable. Rien n'est aimable s'il n'est bon. Mais rien n'est bon à notre égard s'il n'est capable de nous faire du bien, s'il n'est capable de nous rendre plus heureux et plus parfaits. Car je ne parle point ici d'une espèce de bonté qui consiste dans la perfection de chaque chose. Or rien n'est capable de nous rendre plus parfaits et plus heureux, s'il n'est au-dessus de nous, et capable d'agir en nous etc.*

Vous voyez peut-être bien, mon R. P. que ces principes s'accommodent parfaitement avec ceux d'Abadie, ou plutôt avec ceux de tous les Philosophes et Théologiens, qui n'outrent point la Métaphysique. Vous voyez que je pensais alors comme je pense aujourd'hui : Mais pour vous le faire mieux sentir, je reprends ce texte, *Ainsi examinons les choses dans leur principe.*

(a) *P.* 183.

(Il y a de l'apparence que c'est ici que *je parle dogmatiquement et décisivement*, puisque je pose des principes que je regarde comme incontestables, ou comme des notions communes qu'on ne doit point prouver. Les voici : *Nous ne devons aimer que ce qui est aimable. Rien n'est aimable s'il n'est bon. Mais rien n'est bon à notre égard, s'il n'est capable de nous rendre plus heureux et plus parfaits.*) Je supposais donc alors que rien n'était aimable que ce qui pouvait nous rendre plus heureux et plus parfaits. Je le supposais, dis-je, comme une notion commune dont je ne croyais pas qu'on pût douter. Je croyais donc alors que tous les motifs de l'amour se tiraient de l'amour naturel de la béatitude, et qu'en un sens très véritable on ne pouvait rien aimer que par rapport à soi, ou que par l'amour de soi-même. Cela est encore plus évident par ces mots qui suivent. *(Car je ne parle point ici d'une espèce de bonté qui consiste dans la perfection de chaque chose.)* C'est que si cette perfection ne peut agir en moi et me perfectionner, elle n'est ni bonne ni aimable pour moi. Cela se confirme par ce qui suit. *Or rien n'est capable de nous rendre plus parfaits et plus heureux, s'il n'est au-dessus de nous et capable d'agir en nous.* D'où je conclus qu'il ne faut aimer que Dieu, parce que lui seul peut agir en nous. En effet il n'y a que la souveraine

Raison, que la Sagesse de Dieu qui éclaire les esprits, que son amour qui anime les cœurs, que sa jouissance qui rende l'âme heureuse et parfaite. Vous voyez donc, mon R. P. que je pensais lorsque j'ai composé le *huitième Entretien*, comme je pense aujourd'hui ; et que je n'admettais point alors un amour désintéressé, indépendant d'un motif tiré de l'amour naturel et invincible qu'on se porte à soi-même, comme je ne l'admets point aujourd'hui : Et qu'ainsi j'ai satisfait à la condition injuste que vous avez exigée de moi comme nécessaire à ma justification, en disant : *Il faudrait qu'il fît voir par ce même Entretien qu'il n'était pas alors dans ce sentiment, et qu'il s'en justifiât par ce même Entretien*, etc.

Vous me demanderez peut-être pourquoi je ne me suis pas justifié dans le Traité de *l'Amour de Dieu*, de la manière que je viens de faire, le croirez-vous, mon R. P. c'est par respect et par amitié pour vous. Je ne voulais pas vous réfuter en faisant voir que vous n'entendiez ici le sentiment d'Abadie ni le mien ; ce qu'il aurait fallu faire, puisque vous ne me citiez que par rapport à cet Auteur. Une autre raison très véritable, et qui vous paraîtra peut-être encore moins croyable, c'est que j'ai une opposition à écrire que j'ai bien de la peine à vaincre. Je voulais donc abréger mon Traité. Et comme il

suffisait, ce me semble, pour me justifier, de renvoyer le Lecteur au huitième Chapitre de ma *Morale*, parce que j'y condamne assez nettement l'opinion dont vous m'aviez fait soupçonner ; je n'ai pas cru qu'il en fallût davantage. Car je ne pouvais pas m'imaginer que vous insisteriez de nouveau, et que vous prétendriez savoir mieux que moi-même ce que j'ai toujours pensé.

J'ai passé légèrement sur ce que vous aviez cité des *Conversations Chrétiennes*, parce que je croyais qu'à l'égard des Lecteurs attentifs il suffisait de marquer que dans vos citations le mot de *plaisir* était déterminé à signifier les plaisirs prévenants, et non le plaisir pris en général. Et ce fondement posé dans (a) le Traité *de l'Amour de Dieu*, fondement qui, comme je viens de le prouver, suffit seul pour ma justification, c'est-à-dire, pour faire voir que vous n'aviez pas eu raison de m'opposer à Abadie ; j'ai cru pour me justifier dans l'esprit de tout le monde pouvoir ajouter : *que le Traité de* Morale *étant plus nouveau que les* Conversations Chrétiennes, *et un livre, où l'on doit plutôt traiter de l'amour de Dieu qu'en tout autre, il fallait le lire, ou du moins le huitième chapitre, pour savoir précisément ce*

(a) *P.* 109.

que je pensais sur le désintéressement de l'amour. Non, mon R. P. que les *Conversations Chrétiennes* fussent contraires au Traité de *Morale* : Mais parce que vos citations étaient équivoques, qu'il aurait fallu trop écrire pour les expliquer, et que ce huitième Chapitre de la *Morale* était clair et décisif sur mon sentiment. Enfin pour exciter davantage le Lecteur à consulter la *Morale*, j'ai encore ajouté, *que ce Traité était plus nouveau que les* Conversations Chrétiennes, *et par conséquent non seulement plus propre à découvrir ce que je pense actuellement, mais apparemment encore plus achevé et plus solide, puisqu'on doit croire que les Auteurs sont moins ignorants à* 50 *ans qu'à* 30 *ou* 40. Et qu'ainsi quand il serait vrai, ce que je viens de prouver n'être pas tel, que dans les *Conversations Chrétiennes*, j'aurais favorisé votre amour désintéressé, on ne devrait pas m'en soupçonner, du moins depuis 15 ou 16 ans que le Traité de *Morale* est imprimé. Je n'avais en vue que d'effacer à quelque prix que ce fût les soupçons que votre Critique d'Abadie, et les raisons que vous apportez contre lui avaient fait naître, et auraient pu faire naître dans l'esprit de vos Lecteurs. Voilà ce que j'ai à répondre aux longues réflexions que vous avez faites sur cet endroit de mon Traité *de l'Amour de Dieu.*

Ne donnons point le change, mon R. P. ôtons l'équivoque de l'amour désintéressé. Dans le Traité *de l'Amour de Dieu*, j'ai tâché de la lever cette équivoque dangereuse. J'y ai soutenu et je soutiens le désintéressement reçu de tous ceux qui savent qu'il faut aimer Dieu de toutes les forces qu'il nous a données pour l'aimer : Ne les détruisons pas, ne les affaiblissons pas ces forces. Mais vous entassez passages sur passages souvent défigurés, que vous tirez de mes Livres, et même du Traité *de l'Amour de Dieu*, tous en faveur de l'amour désintéressé ; et sur une équivoque que j'ai démêlée et que vous dissimulez presque toujours, il semble que vous preniez plaisir à m'opposer à moi-même, et à faire illusion à vos Lecteurs. Au fait, mon R. P. Je vous le répète encore une fois. Il faut aimer Dieu de toutes ses forces. Mais la question entre nous est de savoir, si Dieu nous a donné des forces pour aimer ce qui ne nous plaît point, ce qui n'a nul rapport, nulle convenance avec nous ; ou s'il y a quelque autre motif que le plaisir pris en général qui nous porte à aimer Dieu ; ou enfin s'il est vrai ou non ce que dit Abadie, que Dieu tire du désir invincible de la Béatitude, ou de l'amour de bienveillance que nous avons naturellement pour nous-mêmes, tous les motifs qui nous portent à l'aimer d'un

amour libre, d'un amour de complaisance en lui, comme la cause unique de notre souverain bonheur, de la perfection et de la félicité de notre être. A quoi bon tous ces passages qui ne disent aux Lecteurs que ce que leur inspire le Citateur ? Ne trouve-t-on pas dans les Ouvrages des Morts tous les témoignages qu'on veut. Mais prenez-y garde, je vis encore ; je puis m'expliquer et me défendre. Vous citez souvent (a) pour l'amour désintéressé mon Traité de *l'Amour de Dieu*, que vous savez bien que j'ai fait contre le désintéressement que vous soutenez. Comment après cela ne prouveriez-vous point par mes Livres tout ce que vous jugerez à propos ? N'est-ce point que je me contredis à tous moments, et que dans un Livret de deux feuilles j'établis le même désintéressement que je combats ? N'est-ce point, qui pis est, *que mon cœur dément mon esprit ?* Vous (b) l'assurez ainsi, mon R. P. et cela pourrait être. Mais pourquoi donc tant citer un si pitoyable, un si misérable Auteur ? vous citez même pour l'amour désintéressé le Traité de *Morale*, auquel j'avais renvoyé le Lecteur, et avant que de le faire vous dites (c) d'un air railleur et victorieux *que c'est pour pousser la*

(a) *P.* 105, 118, 119, 129.
(b) *P.* 129.
(c) *P.* 102.

complaisance aussi loin que je le puis désirer : tant est commode l'équivoque des mots pour faire dire aux Auteurs tout ce qu'on veut. Car quelque soin qu'ait un Auteur de s'expliquer clairement, et de les ôter ces équivoques ; il n'y a qu'à les remettre en citant quelques passages où l'Auteur les a laissées.

Vous êtes bien aise de trouver dans le huitième Chapitre de la *Morale* quelque conformité entre vos sentiments et les miens, et il y en a effectivement. Mais il n'est pas question de leur ressemblance, c'est de leur différence dont il s'agit : Car on ne dispute pas sur les choses dont on est d'accord. Je soutiens un amour désintéressé, j'en rejette un autre. Raisonnez, démontrez, soutenez le désintéressement que je rejette. Mais si faute de bonnes raisons vous aimez tant à citer, cherchez ailleurs des passages qui vous accommodent, je n'en ai point à vous prêter. Mais j'appréhende que ceux qui liront cette lettre ne s'imaginent que je parle en l'air. Ainsi je crois qu'il est à propos que je rapporte les passages du huitième Chapitre du Traité de *Morale* que vous avez (a) cités par *complaisance* pour moi, et dont il y en a un que vous qualifiez *des plus précis et des plus forts*. Nous verrons sur quoi

(a) *P.* 121, 123.

tombe sa précision, en le replaçant en son lieu. Nous verrons que vous ne rapportez que ce qui paraît s'accorder avec vous sur ce dont il n'est point question, et que vous laissez là, ce qui marque nettement la différence de vos sentiments et des miens, qui est le véritable sujet de la dispute, et l'unique cause qui m'a obligé d'écrire le Traité *de l'Amour de Dieu*. Voici donc les passages remis en leur place. Je ne les transcris pas de la dernière édition, quoique plus ample et plus exacte, mais de celle de Cologne en 1683 (1), afin qu'on voie que je pensais il y a 15 ou 16 ans ce que je pense aujourd'hui. Je marque par des étoiles le sentiment que vous combattiez contre Abadie, et je mets en Italique ce que vous avez extrait et cité.

Extrait (a) *du Traité de Morale.*

« *Je sais bien que plusieurs personnes condamnent* « *la crainte de l'Enfer comme un motif d'amour-* « *propre, qui ne peut produire rien de bon* : motif « néanmoins que j'ai pris comme étant le plus « vif et le plus ordinaire, pour s'exciter à faire « les choses qui peuvent nous conduire à la jus- « tification. Je sais, dis-je, qu'ils rejettent ce « motif comme inutile, *et approuvent au contraire* « *l'espérance de la récompense éternelle comme un*

(a) *Chap.* 8.

« *motif saint et raisonnable, et dont les plus gens*
« *de bien s'animent à la vertu, selon ces paroles*
« *de David toujours si rempli d'ardeur et de cha-*
« *rité : Inclinavi cor meum ad faciendas justifica-*
« *tiones tuas in æternum propter retributionem.*
« *Cependant* vouloir être heureux, ou ne vouloir
« pas être malheureux, c'est la même chose.
« Rien n'est plus facile à comprendre. La crainte
« de la douleur, le désir du plaisir ne sont l'un
« et l'autre que des mouvements d'amour-propre.
« Mais l'amour-propre en lui-même n'est pas
« mauvais, Dieu le produit sans cesse en nous.
« Il nous porte * invinciblement au bien ; et
« par ce même mouvement, il nous détourne
« invinciblement du mal : nous ne pouvons
« point nous empêcher de souhaiter d'être heu-
« reux, et par conséquent de n'être point mal-
« heureux. Ainsi, *la crainte de l'Enfer ou l'espé-*
« *rance du Paradis sont deux motifs égaux ; aussi*
« *bons l'un que l'autre : si ce n'est que celui de la*
« *crainte a cet avantage sur l'autre que c'est le*
« *plus vif, le plus fort, le plus efficace*, parce qu'or-
« dinairement, toutes choses égales, on craint
« plus la douleur qu'on ne souhaite les plaisirs.
« Chacun peut sur cela se consulter soi-même.
« Et qu'on ne dise pas que la récompense éter-
« nelle renferme la vue de Dieu, et que c'est
« par cette raison-là que l'espérance de la récom-

« pense est un bon motif : car il en est de même « de la crainte. L'Enfer de son côté exclut la vue « de Dieu, et la crainte de ne point posséder « Dieu est la même chose que le désir ou l'espé- « rance de le posséder. Ainsi soit qu'on compare « la douleur au plaisir, Dieu perdu avec Dieu « possédé, la crainte est aussi bonne que le désir « ou l'espérance. Mais de plus elle a cet avantage « qu'elle est propre à réveiller les plus assoupis « et les plus stupides ; et c'est pour cela que l'Écri- « ture et les Pères se servent à tous moments de « ce motif ; car enfin on devrait y prendre garde, « ce n'est point proprement le motif qui règle « le cœur, c'est l'amour de l'ordre. Tout motif « est fondé sur l'amour-propre *, sur le désir « invincible d'être heureux, sur le mouvement « que Dieu imprime sans cesse en nous pour le « bonheur, en un mot sur la volonté propre, « car nous ne pouvons aimer que par notre « volonté : et *celui qui brûlerait d'ardeur pour « jouir de la présence de Dieu, pour contempler « ses perfections, et avoir part à la félicité des « Saints, serait toujours digne de l'Enfer, s'il « avait le cœur déréglé, et refusait de sacrifier à « l'ordre sa passion dominante. Et au contraire « celui qui serait indifférent, si cela se pouvait « ainsi, pour le bonheur éternel, mais d'ailleurs rempli « de charité, ou de l'amour de l'ordre, qui renferme*

« *la charité ou l'amour de Dieu sur toutes choses*,
« *serait juste et solidement vertueux*, parce que,
« comme j'ai déjà prouvé fort au long, la vraie
« vertu, la conformité avec la volonté de Dieu
« consiste précisément dans l'amour habituel et
« dominant de la loi éternelle et divine, l'ordre
« immuable. L'Homme doit aimer Dieu, non
« seulement plus que la vie présente, mais plus
« que son être propre, l'ordre le demande ainsi :
« mais il ne peut être excité à cet amour, que *
« par l'amour naturel et invincible qu'il a pour
« le bonheur : il ne peut aimer que par l'amour
« du bien, que par sa volonté. L'Homme ne
« peut trouver son bonheur en lui-même : il ne
« peut le trouver qu'en Dieu, puisqu'il n'y a
« que Dieu capable d'agir en lui et de le rendre
« heureux. De plus, il vaut mieux n'être point
« que d'être malheureux, il vaut donc mieux
« n'être point que d'être mal avec Dieu. Il faut
« donc aimer Dieu plus que soi-même, et lui
« rendre une exacte obéissance. Il y a de la
« différence entre les *motifs* et la *fin*. On s'excite
« par les *motifs* à agir pour la *fin*. C'est le dernier
« des crimes que de mettre sa fin dans soi-même.
« Il faut tout faire pour Dieu. Toutes nos actions
« se doivent rapporter à celui de qui seul nous
« tenons la force de les faire : autrement nous
« blessons l'ordre, nous offensons Dieu, nous

« commettons une injustice ; cela est incontes-
« table. Mais nous devons chercher dans l'amour
« invincible que Dieu nous donne pour le bon-
« heur, * des *motifs* qui nous fassent aimer
« l'ordre : car enfin Dieu étant juste, on ne peut
« être heureux, si l'on n'est soumis à l'ordre.
« Que ces motifs soient de crainte ou d'espérance,
« il n'importe, pourvu qu'ils nous animent, et
« qu'ils nous soutiennent : les meilleurs sont
« les plus vifs et les plus forts, les plus solides
« et les plus durables.

« Il y a des personnes qui se font mille suppo-
« sitions extravagantes, et qui faute d'avoir une
« idée juste de Dieu, supposeront, par exemple,
« que Dieu ait eu dessein de les rendre éternel-
« lement malheureux : ils se croient dans cette
« supposition obligés d'aimer plus que toutes
« choses ce fantôme de leur imagination : et
« cela les embarrasse extrêmement : Car le moyen
« d'aimer Dieu, lorsqu'on s'ôte tous les *
« motifs raisonnables de l'aimer ; ou plutôt lors-
« qu'au lieu de lui, on présente à l'esprit une idole
« terrible, et qui n'a rien d'aimable. Dieu veut
« qu'on l'aime tel qu'il est et non pas tel qu'il
« est impossible qu'il soit. Il faut aimer l'être
« infiniment parfait, et non pas un fantôme
« épouvantable, un Dieu injuste, un Dieu puis-
« sant à la vérité, absolu, souverain, tel que les

« hommes souhaitent d'être, mais sans sagesse « et sans bonté, qualités qu'ils n'estiment guère. « Car le principe de ces imaginations extrava- « gantes qui font peur à ceux qui les forment, « c'est que les hommes jugent de Dieu par le « sentiment intérieur qu'ils ont d'eux-mêmes, « et pensent sans réflexion que Dieu peut former « des desseins qu'ils se sentent capables de « prendre. Mais qu'ils n'aient rien à craindre, « s'il y avait un Dieu tel qu'ils se l'imaginent, « le vrai Dieu, jaloux de sa gloire, nous défen- « drait de l'adorer et de l'aimer ; et qu'ils tâchent « de se convaincre qu'il y a peut-être plus de « danger d'offenser Dieu lorsqu'on lui donne « une forme si horrible, que de mépriser ce « fantôme. Il faut sans cesse chercher des motifs « qui conservent et qui augmentent en nous « l'amour de Dieu, tels que sont les menaces « et les promesses qui se rapportent à l'ordre « immuable : * motifs propres pour des créa- « tures qui veulent invinciblement être heu- « reuses, et dont aussi l'Écriture est remplie ; et ne « pas retrancher ces justes motifs, ni rendre « odieux le principe de tout bien. Car enfin la « raison pour laquelle les Démons ne peuvent « plus aimer Dieu, c'est qu'effectivement ils « n'ont plus maintenant par leur faute *, aucun « motif de l'aimer. C'est qu'il est arrêté, et ils

« le savent, que Dieu ne sera jamais bon à leur « égard. Car comme on ne peut aimer que le « bien, que ce qui est capable de rendre heureux, « ils n'ont plus aucun motif * d'aimer Dieu, « mais ils en ont de le haïr de toutes leurs forces, « comme la cause véritable, mais très juste des « maux qu'ils souffrent. »

Comptez les étoiles, mon R. P. dans ces passages replacés, que vous avez cités[a] *pour pousser la complaisance aussi loin que je puis le désirer*. Vous en trouverez huit, et autant de preuves qui marquent nettement que j'étais il y a 15 ans, neuf ou dix ans avant que le Livre d'Abadie parût, dans le sentiment de cet auteur, qui tire de l'amour de nous-mêmes tous les motifs de l'amour de Dieu, et qui met dans le Ciel même non l'amour-propre, ou l'amour de nous-mêmes *en tant qu'il est vicieux et corrompu*, mais l'amour de nous-mêmes *légitime et innocent*. Est-ce que je ne parle pas ici *dogmatiquement et décisivement ?* Un principe que je répète huit fois en 5 ou 6 pages, m'est-il échappé par mégarde ? Mais un principe qu'on trouve partout dans mes Livres ; et même dans le *huitième Entretien*, où vous prétendez que je parle de *la manière du monde la plus décisive*, *la plus dogmatique*, *la plus intrépide en faveur*

(a) *Éclaircissement*, *p.* 102.

de l'amour désintéressé. Cependant il vous a plu de dire que *si j'avais changé je pouvais dire que je n'étais plus pour cet amour : mais que je ne prouverais jamais que je n'y avais pas été*. Est-ce que vous n'aviez pas lu ce huitième Chapitre ? Mais comment en auriez-vous tiré les passages que vous citez, et dont vous cousez les parties, en retranchant le principe qui ne vous plaît point : principe qui fait voir que je pensais comme Abadie, comme pense le commun des Chrétiens, et que j'étais bien éloigné de penser comme vous. Direz-vous encore que dans votre Critique, il ne s'agissait que du *renversement de l'amour-propre, et qu'il n'était pas même question de l'amour désintéressé ?* Relisez les passages de cet Auteur que vous avez rapportés et dont vous aviez *horreur* : et vous verrez qu'il ne défend que l'amour de nous-mêmes, ce bon amour que Dieu met en nous pour se faire aimer de nous. Considérez toutes les ([a]) preuves que vous avez apportées contre lui ; et vous verrez qu'elles tendent toutes à combattre cet amour, ou plutôt l'unique usage pour lequel Dieu nous l'a donné. Il est clair comme le jour qu'alors vous aviez en vue de soutenir non un désintéressement tel que je le défends ; mais un désintéressement indépendant du motif

([a]) *On les trouvera dans la Lettre qui suit, et je tâcherai de les réfuter.*

qui se tire de l'amour de soi-même. Il paraît même par votre (a) Livre que vous le soutenez encore aujourd'hui. Plût à Dieu qu'en composant votre dernier Tome, vous eussiez oublié ce que vous aviez en vue en composant le troisième. Je fais tous mes efforts pour le croire ; car je voudrais bien que vous eussiez moins de tort. Mais quoi qu'il en soit je n'en ai pas moins de raison. J'ai dû m'expliquer dans le Traité de *l'Amour de Dieu*, et je dois me justifier contre votre dernier Ouvrage.

Mais voyons un peu l'usage que vous faites de ces passages accommodés à vos vues. Voici ce que vous concluez des trois premiers cousus ensemble, et bien ajustés pour vous, mais pour moi tout à fait défigurés. *Enfin*, dites-vous (b), *l'Auteur est si éloigné de croire que l'amour d'espérance justifie, qu'il ne lui donne même nul avantage au-dessus de la crainte de l'Enfer pour nous conduire à la justification.* « Je sais bien, *dit-il*, que « plusieurs personnes condamnent la crainte de « l'Enfer, comme un motif d'amour-propre qui « ne peut produire rien de bon..... Et approuvent « au contraire l'espérance de la récompense « éternelle, comme un motif saint et raisonnable, « selon ces paroles de David toujours si rempli

(a) *Cinquième Tome, p.* 132.
(b) *P.* 123.

« d'ardeur et de charité : *Inclinavi cor meum ad*
« *faciendas justificationes tuas in æternum propter*
« *retributionem*..... Cependant la crainte de l'En-
« fer, ou l'espérance du Paradis sont deux motifs
« égaux aussi bons l'un que l'autre, si ce n'est
« que celui de la crainte a cet avantage sur l'autre,
« que c'est le plus vif, le plus fort et le plus
« efficace. »

RÉPONSE. Ce qui défigure ce passage, mon R. P. et qui le pourrait faire prendre par le Lecteur dans le sens que vous lui donnez, c'est qu'après celui du psaume 118 vous avez fait éclipser ces paroles qui en ôteront l'obscurité. *Cependant vouloir être heureux ou ne vouloir pas être malheureux, c'est la même chose : rien n'est plus facile à comprendre. La crainte de la douleur, le désir du plaisir ne sont l'un et l'autre que des mouvements d'amour-propre. Mais l'amour-propre en lui-même n'est point mauvais.* (On voit bien que j'entends ici par amour-propre, cet amour de bienveillance que nous avons naturellement pour nous-mêmes.) *Dieu le produit sans cesse en nous. Il nous porte invinciblement au bien, et par ce même mouvement il nous détourne invinciblement du mal. Nous ne pouvons point nous empêcher de souhaiter d'être heureux, et par conséquent de n'être point malheureux. Ainsi la crainte de l'Enfer* etc.

Il y a bien de la différence entre l'amour de Dieu, et le motif de cet amour : entre l'amour habituel et dominant de la justice, et le motif physique que Dieu excite en nous pour se faire aimer. Le motif est en nous sans nous, l'amour de Dieu est libre, et produit de Dieu en nous par nous. Je dis donc qu'il n'y a que l'amour de l'ordre immuable de la justice, de Dieu tel qu'il est, qui nous justifie. Mais que ce soit la crainte d'être éternellement malheureux, ou le désir d'être éternellement heureux que Dieu excite par sa grâce pour nous porter à l'aimer, cela me paraît égal. Parce que la moralité de nos œuvres bonnes ou mauvaises ne se tire point de ce motif physique d'être heureux ou de n'être pas malheureux, mais de la fin ou du motif moral et libre que chacun peut se proposer ou ne pas se proposer. Celui qui désire d'être éternellement heureux n'est pas précisément pour cela plus homme de bien que celui qui craint d'être éternellement malheureux : car comme vous venez de voir dans le passage rétabli ; *vouloir être heureux ou ne vouloir pas être malheureux, c'est la même chose, et l'un et l'autre sont également invincibles, Dieu les produit sans cesse en nous.*

Si vous nommez donc l'amour habituel et dominant de la justice, ou de Dieu tel qu'il est, amour d'espérance, parce qu'il est produit par

le désir d'être solidement heureux que la délectation de la grâce excite et intéresse, bien loin de dire qu'il ne justifie pas, je ne comprends pas qu'on puisse aimer Dieu d'une autre manière. Car il est impossible d'aimer la justice si elle ne plaît pas à l'âme, si elle ne la perfectionne, si l'âme qui s'aime elle-même invinciblement d'un amour de bienveillance, ne trouve que la justice, la sagesse, la souveraine Raison conviennent à une nature raisonnable, faite à l'image et à la ressemblance de Dieu. Mais si par amour d'espérance vous entendez le motif naturel d'être heureux, je vous réponds qu'il ne justifie point non plus que la crainte d'être éternellement malheureux, car ni l'un ni l'autre n'ont aucune bonté morale. J'ai répété huit fois dans cette partie du chapitre que vous citez un principe dont il suit manifestement que l'amour d'espérance pris dans le sens que je viens de dire, justifie. Vous l'avez même fait éclipser ce principe, en joignant les parties de votre citation, et vous me faites dire le contraire, en confondant le motif de l'amour avec l'amour même, le physique, et le nécessaire avec le moral, et le libre : *l'Auteur*, dites-vous, *est si éloigné de croire que l'amour d'espérance justifie* etc.

A l'égard du second passage. *Celui qui brûlerait d'ardeur* etc. Si vous l'aviez commencé au point,

et non pas après un *et*, cinq ou six lignes plus haut, vous l'auriez ainsi transcrit. *Tout motif est fondé sur l'amour-propre, sur le désir invincible d'être heureux, sur le mouvement que Dieu imprime sans cesse en nous pour le bonheur, en un mot sur la volonté propre : car nous ne pouvons aimer que par notre volonté : et* (ici commence votre citation) *celui qui brûlerait d'ardeur de jouir de la présence de Dieu pour contempler ses perfections, et avoir part à la félicité des Saints, serait toujours digne de l'Enfer, s'il avait le cœur déréglé, et refusait de sacrifier à l'ordre sa passion dominante. Et au contraire celui qui serait indifférent, si cela se pouvait ainsi, pour le bonheur éternel, mais d'ailleurs rempli de charité, ou de l'amour de l'ordre, qui renferme la charité ou l'amour de Dieu sur toutes choses, serait juste et solidement vertueux.* Pesez ces paroles si claires, et si souvent répétées : *Tout motif est fondé sur l'amour-propre, sur le désir invincible d'être heureux etc.* Elles sont, comme vous voyez, entièrement conformes au sentiment d'Abadie et directement contraires au vôtre. Cessez donc de tronquer mes passages pour me faire dire ce que je ne pensai jamais, ou plutôt supprimez, si vous m'en croyez, tout ce qui me regarde dans votre cinquième Tome. Cela me fait tort, mais cela vous en fait infiniment davantage. Voilà, je l'avoue, un étrange

conseil pour un Auteur, mais au fond c'est un conseil d'ami. Car pour passer d'autres raisons, on confrontera peut-être les autres passages que vous avez rapportés pour tâcher de vous justifier, et l'on verra toujours ce qu'on a vu dans ceux qui précèdent, que vous imposez à votre ami, nonobstant sa déclaration publique, un sentiment qu'il n'eut jamais, et qu'il a combattu dans tous ses Livres.

Vous convenez avec moi, mon R. P. que c'est l'amour de l'ordre immuable de la justice, l'amour de Dieu, tel qu'il est, qui justifie : Mais c'est de quoi personne ne doute. Je suis bien certain que ni M. Abadie, ni personne qui ait un peu de bon sens, ne dira qu'un homme qui, croyant que la vue de Dieu produit dans l'âme un plaisir ineffable voudrait le voir, fût juste : si d'ailleurs il n'aimait point la justice, Dieu tel qu'il est ; *s'il avait*, comme je le dis dans le passage que vous citez, *le cœur déréglé et refusait de sacrifier à l'ordre sa passion dominante*. Un tel homme ne connaît ni n'aime Dieu : s'il dit le contraire, c'est un menteur (a), dit S. Jean, certainement celui-là n'aime point Dieu, qui n'aime point la Souveraine Raison, l'Ordre immuable de la justice, la Loi éternelle

(a) 1 *Joa.*, 2.

qui est Dieu même. *Dominus justitia est, non tibi fingere debes Deum quasi idolum*, dit (a) S. Augustin. Le juste et l'injuste n'est point arbitraire, non plus que le vrai et le faux. Cela est éternel, immuable, nécessaire : tout cela est écrit en caractères éternels dans la substance divine. Vous en convenez : mais ce dont vous ne convenez pas : ni avec moi, ni avec Abadie, c'est *que tout motif soit fondé sur l'amour de nous-mêmes*. Ainsi ce qui précède immédiatement ce que vous citez, est l'unique chose que vous deviez rapporter, et c'est précisément l'unique que vous avez retranchée, pour commencer la citation après un *et*, proposition conjonctive qui devient ici disjonctive. C'est que vous vouliez absolument que je fusse dans le même sentiment que vous, afin que le Lecteur en tirât cette conséquence, que je n'avais donc pas raison de trouver mauvais que vous m'opposassiez à un Hérétique, pour combattre l'amour-propre, et même pour soutenir l'amour désintéressé, que je défends, dites-vous (b) quelquefois *plus fortement* que vous-même, que je défends non seulement dans le Traité de *l'Amour de Dieu*, mais même dans le huitième Chapitre de la *Morale*.

Mais pensez-vous, mon R. P. que le monde

(a) *De Verb. Apost. ser.* 159, *aliàs* 17.
(b) *P.* 101, 127, 145.

soit si crédule, si aisé à tromper, que vous puissiez le persuader que je défends l'amour désintéressé dans un Ouvrage fait pour le combattre, que je le défends, dis-je, dans le même sens que vous ? Vos citations équivoques, tous ces passages séparés peuvent embarrasser quelque temps un Lecteur prévenu d'estime pour vous, et pour l'Ordre dont vous êtes. Mais si quelque passion ne s'en mêle, la chose est si peu croyable, qu'il suspendra son jugement. Et pour peu qu'il examine votre Critique d'Abadie, et vos raisons contre lui, il verra clairement que le désintéressement que j'établis dans le Traité de *l'Amour de Dieu*, suppose le désir d'être heureux, et que le vôtre l'exclut, ou ne le suppose point ; et qu'ainsi votre justification ne roule que sur des équivoques. Alors chagrin d'avoir été à demi séduit, il ne manquera pas de vous plaindre, et de me plaindre moi-même par des raisons bien différentes. Car nous sommes effectivement bien à plaindre l'un et l'autre. Moi par l'engagement où je suis d'employer mon temps à des discussions inutiles de passages tronqués et mal entendus, par la malheureuse nécessité où je suis de ne pouvoir me défendre sans vous blesser. Vous, mon R. P. par des raisons sur lesquelles je suis bien aise de ne pas appuyer davantage, ne l'ayant déjà que trop fait malgré moi : je veux dire malgré

les sentiments de respect et d'amitié que j'ai pour vous ; sentiments qu'il a fallu comme oublier pour ne pas défendre la vérité avec trop de faiblesse et de nonchalance. Au reste, il ne me paraît pas nécessaire de choisir encore de nouveaux passages entre ceux que vous avez tirés de mes Livres, et de les expliquer selon mes véritables sentiments. J'ennuierais les Lecteurs qui méprisent avec raison ces sortes de discussions, comme ne leur apprenant rien qui les paie de leur peine. Outre que ceux qui sont soupçonneux et malins pourraient toujours croire, que je ne répondrais qu'aux plus faibles. Ainsi, mon R. P. choisissez vous-mêmes dans votre cinquième Tome ce que vous y trouvez de plus fort pour m'attribuer votre amour désintéressé, si vous croyez que ce que je viens d'écrire ne suffit pas pour vous prouver que je sais mieux que vous mes propres sentiments. Je tâcherai de vous satisfaire, et je ne crains point de trop m'engager de vous promettre, pour un passage équivoque ou obscur, une douzaine d'autres contraires, et où vous verrez que je parle clairement, et pour me servir de vos termes, *décisivement et dogmatiquement*. Je vais tâcher dans la Lettre suivante d'éclaircir le fond de la question de l'amour désintéressé, et d'ôter certains équivoques qui favorisent un désintéressement imaginaire ; con-

traire, si je ne me trompe, à la Raison et à l'Écriture ; contraire au sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes ; contraire à la voix publique qui retentit de tous côtés ; et peut-être, mon R. P. et je le souhaite ainsi, contraire à ce que vous pensez vous-même. Car, comme je vous ai déjà dit au commencement de cette Lettre, plus je vous lis, moins je vous entends, moins je veux juger positivement de votre sentiment sur le désintéressement de l'amour. Je n'ose me fier ni à mes yeux, ni à mon intelligence, mon cœur me retient. Je ne veux point vous attribuer de sentiment déterminé, ni sur cela, ni sur autre chose. Vous savez mieux que moi ce que vous pensez, dites que je ne vous entends pas, et je suis content. Si j'ai distingué le désintéressement, que je soutiens, de celui qu'il me paraît que vous défendez, c'est que celui que j'approuve trouve son motif dans l'amour de bienveillance qu'on se porte naturellement et nécessairement à soi-même ; comme Abadie le soutient, et que vous m'avez opposé à cet Auteur en le condamnant hautement, ce qui pouvait faire croire que j'approuvais un désintéressement que je ne crois pas soutenable.

TROISIÈME LETTRE

MON RÉVÉREND PÈRE,

La principale équivoque à démêler dans cette proposition, On ne doit point aimer Dieu par le motif d'être heureux, tombe sur le mot de motif. Vous dites, mon R. P. *que les motifs ne meuvent la volonté que moralement comme la fin.* (a) Cela est vrai, cela est faux. Car il y a motif et motif. On peut dire que les *motifs moraux* ne meuvent la volonté que moralement. Car comme ce sont des motifs libres qu'on peut se proposer, ou ne se pas proposer, on peut dire en un sens qu'ils ne meuvent pas la volonté physiquement, mais moralement, c'est-à-dire, qu'ils ne la meuvent pas invinciblement. Il est pourtant vrai qu'ils la meuvent, ou la portent physiquement vers l'objet agréable qu'on se propose librement. Car une motion morale est réellement une motion physique : Mais on peut ne l'appeler que morale, parce qu'on peut y résister par une autre motion différente, en se proposant librement un autre objet qui excite physiquement une autre motion. Quoi qu'il en soit, je veux bien que les motifs *moraux* ou libres ne meuvent la volonté que

(a) *P.* 52.

moralement comme la fin : Car en effet ces sortes de motifs ne sont point différents des diverses fins que les hommes se proposent librement. Mais le désir du bonheur, *motif* (a) *en question*, meut notre âme invinciblement et physiquement. Il ne faut donc pas l'appeler *motif*, direz-vous : appelez-le, ou (b) secours, ou (c) *soutien*. J'y consens : car cela ne fait rien au fond de la question. Mais pourquoi ne voulez-vous pas que j'appelle *motif* le désir du bonheur, puisque ce désir meut tellement la volonté, que tous les autres motifs ne la meuvent que par lui. C'est, répliquerez-vous, *que les* (d) *motifs tiennent beaucoup de la fin, et se réduisent à la cause finale* ; et que je crains qu'aimant Dieu par le motif d'être heureux, vous ne mettiez en vous-même votre *fin*. Oui, mon R. P. les motifs libres se rapportent à la cause finale : Mais le désir d'être heureux n'est pas un motif libre (e) ; et c'est de ce désir dont il est question. Ce désir, encore un coup, n'est point un motif de ma façon et de mon choix, c'est un motif naturel que Dieu met sans cesse

(a) *Voy. les Éclairc.*, p. 134.
(b) *P.* 52.
(c) *P.* 135.
(d) *P.* 52.
(e) La question est de savoir, *Si le désir d'être heureux est différent de la volonté en tant qu'elle est capable d'aimer, et si l'amour peut être indépendant de ce désir naturel.*

en moi, et qu'il ne met pas en moi, afin que je m'arrête en moi, que je me repose et que je me complaise en moi ; mais afin que je sorte de chez moi, comme n'étant point à moi-même la cause de ma perfection et de mon bonheur, et que librement et par mon choix je cherche en lui seul l'accomplissement des désirs qu'il forme en moi.

Le *motif* qu'un ambitieux a en vue, lorsqu'il a acheté une Charge pour se faire considérer, est la même chose que la *fin*, parce que ce motif est de son choix. Mais le motif qu'ont les hommes dans tout ce qu'ils font de bien et de mal, qui est le désir de la béatitude, n'est point proprement leur fin ; ou si c'est une fin qui soit en eux, c'est une fin qui ne vient point d'eux. C'est une fin physique et qui n'a rien de moral, parce que les hommes n'ont point en vue leur béatitude par leur propre choix : C'est par une impression secrète nécessaire (a) invincible du Créateur, car tous les hommes veulent invinciblement être heureux. Et il ne faut point tâcher d'affaiblir

(a) *Quomodo erit vera, tam illa perspecta, tam examinata, tam eliquata, tam certa sententia ; beatos esse omnes homines, velle si ipsi qui jam beati sunt, beati esse nec nolunt, nec volunt, aut si volunt, ut veritas clamat, ut natura compellit, cui summè bonus, et immutabiliter beatus Creator indidit hoc : Si volunt, inquam, beati esse qui beati sunt, beati non esse utique nolunt.* Aug. de Trinitate, l. 13, c. 8. Voyez aussi les 3 ou 4 chap. préeédents.

cette impression, car c'est d'elle dont nous tirons, et dont Dieu tire, en l'excitant par sa grâce, tout ce que nous avons de forces pour l'aimer. Ce que les hommes ont en vue par leur propre choix, c'est l'objet bon ou mauvais dans lequel ils s'attendent de trouver leur bonheur. C'est cet objet qui est leur *motif moral*, ou leur *fin*, parce que c'est à la possession de cet objet qu'ils tendent *librement*. Mais ce qui les excite et les meut vers cet objet, c'est le motif physique, le désir du bonheur. La moralité de leur action bonne ou mauvaise n'est ni dans le désir d'être heureux, ni dans le consentement à ce désir pris en général, quand même on voudrait supposer qu'il dépendît de nous de le donner : Elle se trouve uniquement cette moralité dans la justice ou dans l'injustice du choix qui est bon ou mauvais raisonnable ou contraire à la raison (1). Tous les préceptes et les conseils de JÉSUS-CHRIST ne tendent qu'à régler notre choix. Bien loin de condamner le désir du bonheur ou l'amour de nous-mêmes pris dans le sens que j'ai si souvent déterminé, JÉSUS-CHRIST le réveille, l'intéresse, le ranime sans cesse, et tire de là tous les motifs qui nous portent à aimer Dieu.

A l'égard de l'amour du prochain, JÉSUS-CHRIST se contente de nous ordonner de l'aimer comme nous-mêmes ; sachant bien que cet amour

de bienveillance que nous nous portons, est si profondément imprimé dans l'âme, si généralement reconnu, si vivement senti, que chacun en se consultant verrait bien ce qu'il doit aux autres. JÉSUS-CHRIST nous aurait avertis de nous aimer si nous pouvions cesser de le faire : et il ne nous aurait point commandé d'aimer notre prochain comme nous-mêmes, si l'amour de nous-mêmes eût été mauvais. Cet amour est donc bon, et il ne dépend pas de nous de l'anéantir, ni de l'affaiblir. Il est dans le Ciel, sur la Terre, et dans les Enfers, et partout nécessaire aux desseins du Créateur ; nécessaire dans le Ciel pour récompenser les Saints ; sur la terre pour faire mériter les Élus ; dans les Enfers pour punir les réprouvés. Ceux qui prétendent à l'état (a) d'indifférence pourront peut-être en suivant une route contraire à celle que JÉSUS-CHRIST nous a marquée, éteindre en eux l'amour de Dieu, et n'avoir plus de désirs, ou que de faibles désirs pour le vrai bien : car des désirs désintéressés sont bien faibles ; ces deux mots ne s'ac-

(a) *Quomodo enim est beata vita quam non amat beatus ? aut quomodo amatur, quod utrum vigeat, an pereat indifferenter accipitur ? Nisi fortè virtutes, quas propter solam beatitudinem sic amamus, persuadere nobis audent, ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciunt, etiam ipsas utique amare desistimus, quando istam propter quam solam istas amavimus, non amamus.* Aug., ibidem.

cordent pas trop bien. Mais s'ils y prennent garde de près, ils reconnaîtront sensiblement qu'ils ne tendent même à l'indifférence que par des motifs tirés de l'amour d'eux-mêmes : soit par le plaisir qu'ils trouvent dans leur nonchalance ; soit à cause de celui qu'ils goûtent par un orgueil secret dans l'espérance d'une perfection imaginaire ; soit enfin par celui que produit dans l'âme corrompue l'affranchissement espéré de ces remords ou de ces reproches intérieurs qui inquiètent sans cesse ceux qui vivent dans le désordre : parce qu'on ne fait rien, on ne veut rien que par sa volonté, que par le désir d'être heureux, (a) que par cet amour invincible de bienveillance qu'on se porte naturellement à soi-même.

Je suis bien fâché, mon R. P. que par la volonté en tant qu'elle est capable d'aimer, vous entendiez (b) quelque autre chose que l'amour naturel et invincible du bonheur, en prenant le bonheur selon toute son étendue, ce solide bonheur qui comprend la perfection et la félicité de notre

(a) *Nec mirum est quod boni propterea sunt boni, sed illud mirum est quod etiam mali propterea sunt mali, ut sint beati. Nam quisquis libidinibus ita deditus est, ut luxuria stuprisque corrumpatur, in hoc malo beatitudinem quaerit.* August. in Psal. 118. Voyez le même sur le Psal. 32.

(b) *Cinquième Tome, p.* 130.

être, comme je l'ai expliqué dans le Traité de *l'Amour de Dieu*. Car comme vous le dites (a) et il est vrai, c'est sur ce principe que la volonté et le désir d'être heureux sont la même chose, que *j'ai bâti mon système de l'impossibilité de l'amour désintéressé*, système dans lequel *vous vous défendez d'entrer*. Mais qu'entendez-vous donc par la volonté ? Concevez-vous que l'âme puisse être indifférente sur son solide bonheur, ou que la volonté soit une faculté transcendante supérieure au désir naturel qu'on en a, et que tout le monde croit invincible. Si cela est, mon R. P. car je ne veux pas encore vous attribuer tout à fait ce sentiment que je vois trop nettement marqué dans les endroits que je viens de citer de votre livre, et je prie ceux qui liront cette Lettre de l'examiner (b) eux-mêmes : si cela est, dis-je, souffrez que je vous représente, que vous condamnez la conduite de JÉSUS-CHRIST, que vous donnez à la création une espèce d'indépendance, et que l'indifférent peut, pour ainsi dire, pousser Dieu à bout : conséquences qui sans doute vous feront horreur.

Que JÉSUS-CHRIST pour réduire des indiffé-

(a) *P.* 134.

(b) Il faut lire pour cela le cinquième Tome depuis la page 127 jusqu'à la page 135 et le comparer avec ce que je dis sur le même sujet dans le Traité de *l'Amour de Dieu.*

rents à obéir à Dieu leur fasse le sermon qu'il fit à ses Apôtres sur la Montagne, qu'il leur dise : *Heureux les pauvres, car le Royaume du Ciel est à eux* : *Heureux ceux qui sont doux. Heureux*, et le reste. Les indifférents répondront, ou pourraient du moins selon leurs idées lui répondre, ce que j'ai même de la peine à dire, pour vous donner de l'horreur de ce principe, que la volonté est supérieure au désir du bonheur : Quel sermon nous faites-vous là ? pensez-vous nous ébranler par des motifs d'une vie si heureuse, d'une récompense éternelle ? Dites cela à des âmes faibles, ou qui ne connaissent pas leurs forces. Nous avons une volonté supérieure à l'amour-propre, à cet amour de bienveillance que chacun se porte à soi-même, une faculté transcendante qui nous met au-dessus de toutes les récompenses. *Craignez* donc *celui qui après vous avoir fait mourir peut vous précipiter dans l'Enfer* : *je vous le répète, craignez-le* [a]. Répétitions inutiles. Nous ne voulons rien craindre, puisque nous aurions honte d'une telle faiblesse, suite d'un amour-propre dont nous nous sommes défaits, ou dont nous ne voulons plus suivre l'impression. Quoi ! vous ne voulez pas craindre ces *ténèbres extérieures*, cette privation éternelle de la lumière

[a] *Luc.*, 12, 5.

divine qui est la vie de toutes les Intelligences, privation dont la seule pensée fait frémir ceux qui savent un peu ce que c'est ? Non par cette raison que nous ne nous aimons point nécessairement nous-mêmes, ni notre perfection, ni notre félicité. Dieu Tout-puissant qu'il est ne peut absolument rien nous faire que nous ne le voulions, que nous ne l'acceptions volontiers. Le Paradis et l'Enfer tout est égal. Car la volonté est bien différente de cet amour de nous-mêmes, de ce désir du bonheur dont vous tirez les motifs pour nous soumettre à Dieu, et pour nous le faire aimer. Nous l'aimons parfaitement : nous l'aimons d'un amour pur, dégagé de tout amour de nous-mêmes, d'un amour entièrement désintéressé, et nous corromprions notre amour si nous aimions Dieu par les motifs que vous nous proposez.

Vous le dites, leur répondrait peut-être le Sauveur : Mais il n'en est rien. J'ai promis aux hommes des récompenses éternelles. J'ai signé mes promesses par mon Sang, mon Père les a même confirmées par un serment solennel ; et l'espérance de ces promesses ne les détache point tout à fait de l'amour des créatures. Non, personne ne fait cet honneur à Dieu de le croire à sa parole, de se fier à son serment. Outre mes promesses il est encore nécessaire que je paie

comptant les hommes par une espèce d'avant-goût des biens futurs, et que je les attire par la délectation de ma grâce, avant qu'ils puissent m'aimer ; car sans elle on ne peut rien. Et combien peu ce plaisir actuel que je leur fais goûter, joint aux promesses des plaisirs futurs les attache-t-il à moi ? Comment donc vous autres osez-vous dire que vous aimez Dieu d'un amour pur, dégagé de tout intérêt ? Mais enfin si vous ne l'aimez pas, que pourrais-je faire pour vous porter à son amour ? Et que pourrait-il faire lui-même pour vous menacer et pour vous punir, si votre volonté est supérieure à l'amour naturel de tout bonheur ? Les Démons sont-ils donc dans l'état où ils veulent être ? Est-ce qu'ils ne savent pas qu'ils ont une faculté transcendante par laquelle ils peuvent se mettre au-dessus de tout ? Ils sont bien stupides de se vouloir du bien dans le temps qu'on leur fait du mal ? Que ne veulent-ils tout ce que Dieu leur fait souffrir, afin de pousser à bout le Tout-puissant qu'ils haïssent : Ils vivraient contents, quoique corrompus et malheureux, quoique plongés dans les ténèbres extérieures dont j'ai menacé les hommes, quoique accablés de douleur, s'ils voulaient bien cesser de s'aimer, cesser de vouloir leur perfection et leur bonheur.

Ah nous ne sommes pas comme ces malheu-

reux réprouvés, répondraient les indifférents. Nous sommes humbles et soumis à Dieu. Nous l'aimons, ou plutôt nous voulons l'aimer sans aucun rapport à nous. Ce n'est point à cause que ses perfections nous plaisent, encore moins à cause que nous espérons qu'un jour la vue de ces perfections nous fera plaisir. Ce n'est point à cause que nous trouverons en lui notre perfection et notre bonheur. Ce sont là des motifs tirés de l'amour de nous-mêmes. *L'Être infiniment parfait est trop délicat en matière d'amour pour se contenter qu'on l'aime de cette manière. Il se serait bien mécompté en créant l'homme pour l'aimer : car c'est une notion commune, à parler exactement, qu'on n'aime point ce que l'on n'aime que pour quelqu'autre chose.* (a) Or ce serait aimer Dieu pour quelque autre chose que de l'aimer pour un motif tiré de l'amour de soi-même. Ainsi ce principe est faux, *que la volonté n'est que l'amour du bonheur* : et le système bâti sur ce fondement ne sera jamais goûté des *généreux amants* de la Divinité, de ceux qui tendent à la sainte indifférence. (b) Car enfin selon ce système, *Dieu nous créant pour l'aimer, nous aurait mis dans une vraie impossibilité de l'aimer, en nous réduisant à l'impuissance de ne l'aimer que par rapport à nous.*

(a) *Troisième Tome de la Conn., p.* 483.
(b) *Troisième Tome, p.* 484.

Cela va le mieux du monde, mon R. P. Mais si vous raisonnez juste, quelle horrible conséquence ! L'Écriture Sainte est de tous les Livres le plus pernicieux. Car au lieu de nous apprendre à aimer Dieu véritablement, elle tire [a] toujours de l'amour de nous-mêmes bien entendu, des motifs pour nous porter à l'aimer ; ce qui, selon ce que vous dites, est apprendre aux hommes à s'aimer eux-mêmes [b], *à n'aimer Dieu que par rapport à soi, à mettre* par conséquent *sa fin dans soi-même, ce qui est un dernier renversement de tout ordre*. Il y a des Livres qui enseignent aux hommes la plus honteuse volupté. Mais au reste ils ne nous portent à aimer les corps que par rapport à nous. Or comme l'âme vaut mieux que les corps, ce n'est pas, dira-t-on peut-être selon vos principes, renverser l'ordre que de les aimer pour soi. Mais, comme vous dites, c'est un renversement de tout ordre que n'aimer Dieu que par rapport à soi, le Créateur, par rapport à la créature. Ainsi l'Écriture Sainte pour laquelle vous avez aussi bien que moi un profond respect, serait le plus dangereux de tous les Livres, si vos principes étaient solides :

---

[a] *Sola* (visio Dei) *est summum bonum nostrum, cujus adipiscendi causâ præcipimur agere quidquid recte agimus.* Aug. de Trin. *l.* 1, *c.* 13.

[b] *P.* 485.

Quittez-les donc, mon R. Père, ces étranges principes, et demeurez d'accord, qu'on ne peut rien aimer qui n'ait avec nous quelque convenance, et qui ne nous plaise ; et de plus que nous ne nous aimions nous-mêmes, notre perfection, notre félicité, notre solide bonheur. Ayez-en autant d'horreur de ces principes que vous avez de vénération et d'amour pour la parole de Dieu : Et ne trouvez pas mauvais que m'ayant cité pour les appuyer contre Abadie, car c'est de cet endroit-là dont je les (a) tire ici, j'ai cru être obligé, non à m'élever contre vous, mais à expliquer en peu de mots ce que j'ai toujours pensé. J'espérais que mon Écrit de *l'Amour de Dieu*, où je n'ai rien dit qui pût vous irriter, ferait plus d'effet sur votre esprit, qu'une réponse aussi forte que semble le demander l'opinion dangereuse qu'il paraissait que vous vouliez soutenir. Mais continuons, mon R. P. l'examen de vos principes. Otons les équivoques qui peuvent nous tromper et tromper les autres, et tâchons d'éclaircir la Vérité.

Vous avez dit, mon R. P. *qu'aimer Dieu pour soi*, ce n'est pas l'aimer ; par cette raison, *qu'à parler exactement, on n'aime point ce que l'on n'aime que pour quelqu'autre chose*. Cela est vrai, mais

(a) *Troisième Tome, chap. dernier.*

nullement dans le sens que vous le prenez. Ces paroles, *aimer Dieur pour soi*, sont équivoques. Il est vrai de dire qu'on ne doit point aimer Dieu pour soi, et en un autre sens, qu'on ne peut l'aimer que pour soi. On ne doit point aimer Dieu pour soi en ce sens (a), qu'on ne doit point vouloir que Dieu se démente pour l'amour de nous, on doit l'aimer pour sa gloire. On ne doit point vouloir que Dieu s'accommode à notre corruption : On doit l'aimer tel qu'il est. On ne doit point vouloir que l'original immuable se défigure pour se conformer à son image corrompue. Car l'image aimerait pour elle-même l'original très follement : elle ne s'aimerait (b) point véritablement elle-même. Mais comme la perfection de l'image ne consiste que dans la ressemblance avec l'original incorruptible ; elle ne doit s'aimer que par rapport à lui, que pour se reformer sur lui : *Soyez parfaits*, dit le Sauveur, *comme votre Père céleste est parfait*.

Cependant il est vrai en un autre sens de dire qu'on ne peut aimer Dieu que pour soi : Que parce que la souveraine Raison convient à une nature

(a) *Voyez le Traité de l'Amour de Dieu, et la première Lettre.*

(b) *Cujus participatione imago illa non solum est, verum etiam ex vetustate renovatur, ex deformitate reformatur, ex infelicitate beatificatur.* Aug. de Trinit., l. 14, c. 14.

raisonnable, que parce que Dieu seul peut remplir ce vide de nos cœurs qu'il a faits pour lui, que parce que lui seul est la cause véritable de notre perfection et de notre bonheur. Il ne faut pas se reposer en soi-même, se complaire en soi-même, jouir de soi-même, comme le prétendaient les Stoïciens. Puisqu'on n'est pas à soi-même son souverain bien, on ne doit pas être sa fin : il faut tendre vers Dieu, et se reposer uniquement en lui. Mais il est vrai de dire qu'on ne peut aimer Dieu que par rapport à soi, que parce qu'il nous convient, et qu'il nous plaît : Qu'on ne peut vouloir lui plaire que parce qu'il nous plaît lui-même ; qu'on ne peut vouloir sa gloire, que parce que la vouloir cela fait nécessairement la nôtre. Cela nous rend justes, parfaits, tels que nous devons et que nous voulons être. Car s'il est certain que Dieu même ne peut s'aimer d'un amour de complaisance en lui-même, que parce qu'il est à lui-même la cause pour ainsi dire, de sa perfection et de son bonheur, il est clair que l'homme ne peut aussi aimer Dieu d'un amour de complaisance que parce que Dieu lui plaît, et qu'il trouve ou qu'il espère de trouver en Dieu seul, tout ce qui convient à son être propre. Le motif, pour ainsi dire, pour lequel Dieu s'aime d'un amour de complaisance, c'est qu'il s'aime lui-même d'un amour de bien-

veillance, c'est qu'il veut être heureux et parfait. Le motif par lequel tous les esprits peuvent aimer Dieu d'un amour de complaisance, c'est donc aussi qu'ils s'aiment eux-mêmes d'un amour de bienveillance, et qu'ils veulent invinciblement être heureux : c'est que tous les motifs bons et mauvais se tirent du bon amour de nous-mêmes que Dieu produit sans cesse en nous.

Mais n'est-ce pas là *rapporter* Dieu à soi-même ? N'est-ce pas là, dites-vous contre l'Auteur auquel vous m'opposez, *prendre Dieu pour moyen, et se prendre pour fin? Mettre sa fin dans la créature : jouir de soi-même et user de Dieu : ce qui, suivant la raison et le témoignage de S. Augustin, est le dernier renversement de l'ordre* : FRUI UTENDIS, ET UTI FRUENDIS (a) ? Non, mon R. P. c'est se *rapporter* uniquement à Dieu : car l'amour rapporte l'amant à l'objet aimé, et non l'objet aimé à l'amant. L'amour transforme les Amants, et les transporte hors d'eux-mêmes, j'en ai donné la raison ailleurs (b). Dieu n'a fait les esprits qu'afin qu'ils s'occupent de lui, il n'a créé nos cœurs avec un vide comme infini qu'afin de le remplir. Que fait donc l'amour

(a) *Troisième Tome, p.* 485.
(b) *Traité de l'Amour de Dieu, p.* 88 *et suivantes. Et Traité de Morale, p.* 182 *de l'Édition de Lyon.*

qu'excite en nous ce désir insatiable, et invincible du bonheur ? Il fait que nos esprits qui ne sont point à eux-mêmes la cause de leur bonheur, s'oublient pour ne penser qu'à Dieu, que nos cœurs ne s'ouvrent que pour le recevoir. L'amour *rapporte* donc les créatures au Créateur ; l'amour de bienveillance que nous nous portons nous fait oublier nous-mêmes, et nous rapporte tout à Dieu : nous ne pensons qu'à sa gloire, qu'à plaire à celui qui fait notre perfection, nos pures et chastes délices. Car la gratitude qui plaît au bienfaiteur, plaît aussi à celui qui reçoit les bienfaits, et d'autant plus qu'il les désire avec plus d'ardeur. L'amour de bienveillance que nous avons pour nous-mêmes nous fait donc aimer Dieu d'un amour de complaisance : et par là Dieu obtient de l'homme ce qu'il avait en vue en le créant ; ce culte spirituel par lequel toutes les facultés de l'âme sont occupées, sont remplies de Dieu. C'est pour cela que S. Augustin dit qu'on n'honore Dieu qu'en l'aimant, *non colitur Deus nisi amando*. Un avare n'aime l'argent que pour soi-même : et cependant il est vrai qu'il se *rapporte* tout entier à son argent ; puisque toutes ses pensées, tous les mouvements de son cœur ne tendent que là. Tel est l'effet de l'amour. Chacun le sait, chacun le sent. Le cœur de l'avare est enfermé dans son argent : *où est votre trésor*,

dit le Seigneur JÉSUS, *là est votre cœur : Thésaurisez pour le Ciel* (a).

Bien loin de renverser l'ordre, de dégrader la Divinité lorsqu'on l'aime pour soi, ou par le motif d'être solidement heureux en lui, on l'honore effectivement par là. (1) Car certainement Dieu a la puissance de nous rendre heureux. Ce jugement de l'esprit est vrai. Or tout mouvement de la volonté, conforme à un jugement vrai, est un mouvement droit. Celui qui aime Dieu pour être heureux, prononce, exprime par son amour un jugement véritable, conforme à celui que Dieu porte de lui-même. Où est donc en cela *le renversement de l'ordre ?* Mais lorsqu'on aime l'argent, lorsqu'on aime le vin, lorsqu'on aime les corps, on renverse (b) l'ordre, quoiqu'on ne les aime que pour soi : parce que tous ces amours étant conformes à ce faux jugement, que les corps peuvent nous rendre en quelque manière heureux, ils sont nécessairement déréglés. Tout amour des corps, tirant son motif du désir d'être heureux, est injuste, parce que cet amour ne rapporte point l'âme à la vraie

(a) *Math.*, 6.

(b) *Cum beatus fueris, melior utique eris quam cum miser es. Fieri autem non potest ut res deterior te faciat meliorem... Quare quod est melius te... Jam supra non est nisi creator.* Aug. in Psal. 32.

cause qui agit en elle, à l'occasion de ces viles substances, et par elles-mêmes inefficaces.

C'est prendre Dieu pour moyen, mon R. P. que d'aimer Dieu pour des récompenses (a) temporelles, et différentes de lui-même, ou plutôt ce n'est point aimer Dieu, mais ses dons ; ce qui est un dernier renversement de tout ordre, c'est le *Fruendis uti* de S. Augustin. Mais c'est prendre Dieu pour sa fin que (b) de se plaire en lui, et se reposer en lui, que de tendre librement vers lui par le motif invincible d'être heureux. C'est prendre Dieu pour moyen, que de ne le pas aimer, tel qu'il est ; ou plutôt, c'est aimer un fantôme, un Dieu imaginaire, au lieu de lui ; mais c'est prendre Dieu pour sa fin, que d'aimer, et vouloir Dieu, comme Dieu se veut et comme il s'aime, ainsi que j'ai expliqué dans le (c) Traité de *l'Amour de Dieu*, et dans ma première Lettre. Prendre Dieu pour l'unique cause de notre perfection et de notre bonheur, c'est un jugement vrai, qui de soi ne peut être cause que d'un mouvement droit. La fin de

---

(a) *Non est castum cor si Deum ad mercedem colis. Quid ergo ? mercedem de Dei cultu non habebimus ? habebimus planè, sed ipsum Deum quem colimus.* Aug. Ps. 55.

(b) *Ea re frui dicimus quæ nos non ad aliud referendo per se ipsam delectat : uti vero ea re quam propter aliud quærimus.* Aug. de Civ. Dei, l. 11, c. 25.

(c) *P.* 26, *etc.*

l'homme sera donc d'être solidement heureux ? Oui : la fin physique de l'homme, comme je vous ai déjà dit, ci-dessus. Mais sa fin libre, sa fin morale, c'est l'objet où tendent librement, et par son choix tous les mouvements de son cœur, c'est une telle fin qui est bonne, ou mauvaise moralement ; c'est une telle fin que règle la Morale de JÉSUS-CHRIST, qui ne nous défendit jamais d'être heureux, une telle fin qui règle, ou qui dérègle le bon mouvement que Dieu imprime sans cesse en nous, pour nous *rapporter* à lui, pour nous faire penser à lui, et n'aimer que lui. Car Dieu n'a fait les esprits que pour le connaître, pour l'aimer, pour ne s'occuper que de lui ; sachant bien que les Amants, ne pensent qu'à la gloire du bien-aimé, qu'à plaire à celui qui remplit actuellement ces vastes désirs qu'il forme invinciblement en eux (a).

Je crois, mon R. P. que vous demeurez d'accord qu'on ne peut s'élever au pur amour, si cet amour est possible, que par la grâce de JÉSUS-CHRIST. Or cette grâce, est-elle autre chose qu'un saint plaisir, un plaisir qui se rapporte directement à la vraie cause qui le produit ; un plaisir lumineux, et raisonnable ; un plaisir que goûtait David lorsqu'il s'écriait : *Gustate*

(a) *Voyez le Traité de l'Amour de Dieu, p.* 88. *Morale, p.* 182, *de l'Édit. de Lyon.*

et videte quoniam suavis est Dominus ? Non sans doute direz-vous : Mais David n'en faisait point alors le *motif*, mais le *secours* de son amour. *Car*, dites-vous, (a) *il y a une extrême différence entre le motif d'une action, et le secours ou l'instrument d'une action. Le motif d'une action doit être aperçu de l'entendement, et proposé à la volonté.* Mais qui vous a dit premièrement que David ne prenait point pour motif de son amour cette délectation intérieure, qu'il goûtait actuellement ? Est-ce qu'il y résistait, et qu'il n'en voulait pas suivre l'impression, et que y consentir n'est pas en faire son motif ? Prenez-y garde : Il n'en est pas du plaisir de la grâce comme de celui de boire, et de manger, ce saint plaisir se rapporte directement à la vraie cause, et nous y rapporte nous-mêmes. Mais du moins David exhortait les autres, à en faire leur motif par ces paroles : *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus. Beatus vir qui sperat in eo.* Et il a déclaré lui-même que c'est par le motif de la récompense, (il savait bien quelle était cette récompense), qu'il a observé la Loi de Dieu, *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas propter retributionem.* Alors prenait-il *Dieu pour moyen, et lui pour fin*, mettait-il *sa fin dans la créature ?* Je crois bien que vous ne le pensez pas.

(a) *Cinquième Tome, p.* 77.

En second lieu, la distinction que vous faites entre secours et motif est inutile par rapport à la question. Car je demeure d'accord pour me servir de votre exemple, *que si on donne à un vaillant Prince une puissance armée pour aller disputer une éclatante couronne, que l'armée qui est le secours est bien différente de la couronne qui en est le motif* (a). Mais je nie que le secours qui influe immédiatement dans un acte de la volonté, tel qu'est le plaisir actuel, ne soit pas le motif physique de cet acte. Non, dites-vous. Car *le motif d'une action doit être aperçu de l'entendement et proposé à la volonté*. Quoi ! la douceur d'un excellent vin dont on boit actuellement n'est pas un motif qui porte à en boire, ce n'est qu'un secours : et l'espérance de jouir de ce plaisir, n'est pas un secours, mais un véritable motif ? Mais laissons là ces motifs auxquels il faut résister, parce que le mouvement qu'ils donnent à l'âme ne tend point vers la vraie cause, de laquelle seule il est permis de jouir selon ces paroles de S. Augustin, *Ea re nobis fruendum, est tantum quâ efficimur beati*. Quoi ! la douceur ineffable dont jouissent les Bienheureux n'est point le motif de leur amour, et l'espérance que nous avons ici-bas de ces plaisirs dont nous n'avons

(a) *P.* 53.

qu'une faible idée, sera véritablement un motif ? C'en est un sans doute, mais infiniment plus faible, quoiqu'aperçu par la foi et proposé à la volonté, que celui dont l'âme des Bienheureux est toute pénétrée : car ce qu'on goûte actuellement est bien plus vivement proposé à la volonté que ce qu'on espère. Soit, direz-vous. Mais les Bienheureux ne prennent point pour motif de leur amour la douceur dont la substance de Dieu les affecte : Ils n'y pensent seulement pas. Je le veux. Mais qu'importe qu'ils y pensent, qu'ils y réfléchissent pourvu qu'ils la goûtent. Il ne dépend point d'eux de prendre cette douceur pour le motif de leur amour, car ce motif physique est à leur égard invincible. Il me paraît, mon R. P. que tout secours qui agit dans la volonté est un motif physique ; et que soit que l'on ait en vue de goûter du plaisir dans la jouissance d'un objet, ou que l'on en goûte actuellement, on en fait également son motif moral, lorsqu'on y donne son consentement. Revenons à l'amour désintéressé.

La Grâce est un saint plaisir. On ne peut sans ce saint plaisir aimer Dieu d'un amour désintéressé, ce secours est nécessaire : On ne peut avoir ce saint plaisir sans le goûter actuellement. Ainsi quoiqu'on goûte actuellement ce saint plaisir, on peut par son secours aimer Dieu d'un

amour désintéressé. Il faut nécessairement que vous conveniez de tout cela. Mais vous prétendez que si l'on a en vue ce saint plaisir, l'amour est intéressé : parce qu'au lieu d'en faire son *secours*, on en fait son *motif*. Je passe les conséquences (a) affreuses qui me paraissent suivre de là. Mais je vous prie, mon R. P. un homme qu'on paie comptant, et qui ne veut point nous servir si on ne le paie comptant, est-il moins mercenaire qu'un homme qui nous sert sur notre parole en vue d'être payé, et qui ne veut nous servir que par le secours de cette espérance. En un mot, le plaisir actuel nous intéresse-t-il moins que le plaisir qu'on espère ! J'aime Dieu par le plaisir actuel de la Grâce, je ne puis l'aimer sans ce plaisir, et mon amour, selon vous (b), est désintéressé. Je ne goûte point un si vif plaisir : Je n'en ai que l'avant-goût, que l'espérance aux promesses de Dieu produit en moi ; et par le secours de cet avant-goût, c'est-à-dire par ce plaisir que j'ai en vue, j'aime Dieu ; et, selon vous mon amour est mercenaire. Je vous avoue que ce dernier amour, toutes choses d'ailleurs égales, me paraît plus méritoire que le premier,

(a) Rien n'est plus opposé à l'Écriture. S. Jean par ex. a dit : *Omnis qui habet hanc spem in eo sanctificat se.* Ep. 1, 3 : 3. Il aurait dû dire *Nullus qui habet.* Voy. S. Paul aux Hébr., ch. 11.

(b) *P.* 78.

et pour ainsi dire, bien plus désintéressé, et que c'est pour cela que les Bienheureux ne sont plus en état de mériter : Car enfin le désir d'être heureux est bien plus excité et bien plus satisfait, par le plaisir actuel que par le futur ; par le bonheur dont on jouit actuellement, que par celui qu'on espère. Il ne peut donc y avoir d'amour désintéressé dans le sens qui accommode les Quiétistes, si on ne veut (a) soutenir cette hérésie des Pélagiens (1) qu'on peut sans grâce, sans délectation prévenante, sans un saint plaisir, aimer Dieu de la manière la plus parfaite. Mais si l'on prend l'amour désintéressé au sens que je l'ai pris dans le Traité (b) *de l'Amour de Dieu*, plus la délectation de la Grâce est forte et vive, plus aussi, lorsque nous y consentons, notre amour est pur et désintéressé.

Vous direz sans doute, mon R. P. que la fin dernière de la charité c'est la gloire de Dieu, c'est d'avoir en vue de lui plaire : et qu'ainsi aimer Dieu par des motifs tirés de l'amour de soi-même, n'est point l'aimer d'un amour de charité. C'est l'objection ordinaire qui est fondée sur ce qu'on ne distingue point assez les motifs de

(a) *Si charitas non ex Deo, sed ex hominibus, vicerunt Pelagiani : si autem ex Deo, vicimus Pelagianos*, Aug. de Gr. et lib. Arb., c. 18.

(b) *P.* 87.

la fin, le motif physique des motifs libres ; équivoque que j'ai souvent tâché de lever. Mais encore un coup, je vous avoue que celui qui n'aime point d'un amour de préférence la gloire de Dieu sur toutes choses, et qui ne veut point lui plaire, n'a point la charité ; et je me suis déjà expliqué sur cela en plusieurs endroits des Traités de *Morale* et de *l'Amour de Dieu*. Mais je nie la conséquence qu'on tire. Voici pourquoi.

Comme nous voulons invinciblement être heureux, nous aimons beaucoup plus notre bien-être que notre être : Car l'être séparé de tout bien-être, et présent et futur, paraît fort indifférent à la volonté. Ainsi nous aimons naturellement celui qui fait actuellement notre bien-être. Il est impossible, faits comme nous sommes, de recevoir un bienfait que l'on désire actuellement avec ardeur, sans se sentir porté à la reconnaissance ; et de plus sans goûter un nouveau plaisir à plaire à son bienfaiteur, à prendre ses intérêts, à travailler à sa gloire. Et plus le bienfait est grand, ou reconnu pour tel, plus aussi on se sent pressé de plaire à celui dont on le reçoit actuellement. On voit bien que la raison pourquoi nous sommes ainsi faits, c'est pour lier entre nous, et surtout avec Dieu comme cause unique de tous nos biens, une étroite société. Or les Saints, par exemple, jouissent actuellement d'un

bienfait infini : Dieu remplit tous leurs désirs : il fait tout leur bien-être. Ils pensent donc uniquement à lui plaire : ils veulent uniquement la gloire de leur bienfaiteur. Et ici-bas ceux qui ont la foi, et une espérance ferme que Dieu seul fera leur bien-être, et qui par la douceur de la Grâce l'éprouvent déjà, sont par elle portés à plaire à leur bienfaiteur, et présent et futur. Mais il me paraît que le motif de leur amour pour la gloire de Dieu, gloire qui est leur motif libre, ou leur fin dernière, se tire de l'amour de bienveillance qu'ils se portent invinciblement à eux-mêmes, amour excité par la délectation de la Grâce sans laquelle on ne peut rien. Cela est évident, car s'ils ne s'aimaient point eux-mêmes, s'ils étaient indifférents sur leur bonheur, sur leur bien-être ; ils le compteraient pour rien ce bien-être. Ainsi le désir du bienfait serait nul. Donc la reconnaissance cesserait, et par conséquent cette ardeur de plaire au bienfaiteur, et de se complaire uniquement dans sa gloire. La charité s'accorde donc parfaitement avec le désir du bonheur, et relève pour ainsi dire de l'amour de bienveillance qu'on se porte naturellement à soi-même. On cherche la gloire de Dieu par le motif du plaisir qu'on y trouve actuellement, ou ce qui est la même chose, par l'horreur que l'on a pour l'injustice de l'ingratitude,

c'est-à-dire, par un motif tiré de l'amour de soi-même : car puisqu'on a honte de l'ingratitude, c'est une preuve convaincante et naturelle qu'elle ne nous fait pas d'honneur, et qu'elle est contraire à notre nature.

On dira peut-être qu'on peut vouloir plaire à Dieu à cause que c'est l'Être infiniment parfait, à cause de sa sagesse, de sa bonté, de sa justice, en un mot à cause de ses perfections prises en elles-mêmes, et sans aucun rapport à nous. Mais cette abstraction est impossible ; du moins par rapport à la pratique, on suppose faux. Car étant, comme nous le sommes, créés à l'image de Dieu, il est impossible que les perfections de l'Original n'aient point essentiellement de rapport à nos âmes. C'est une nécessité que tout ce qui est parfait nous plaise naturellement en tant que parfait. C'est pour cela que les hommes les plus corrompus aiment la vertu dans les autres. Ils l'aimeraient dans eux-mêmes, si elle leur plaisait assez pour lui sacrifier leurs passions. Mais quoi qu'il en soit, si les perfections divines ne nous plaisent nullement, si elles ne nous perfectionnent point, et si en même temps nous ne nous aimons point, et ne voulons ni notre perfection, ni notre félicité ; comment voudrons-nous plaire à Dieu qui ne nous plaira nullement ? Comment voudrons-nous nous former sur l'ordre

dont la beauté ne nous touchera point ? J'avoue que je ne le comprends pas. L'amour pour unir les cœurs doit être réciproque. On ne peut par amour vouloir plaire qu'à celui qui nous plaît. Je dis *par amour*, car vouloir plaire est si peu la même chose qu'aimer, qu'on peut vouloir plaire aux gens sans les aimer eux-mêmes, mais seulement dans la vue d'obtenir d'eux ce qui nous plaît, et que l'on aime véritablement. On ne peut donc aimer la Sagesse, la souveraine Raison que parce qu'elle plaît à l'esprit et qu'elle le perfectionne, que parce qu'elle est nécessairement et essentiellement la perfection de la nature raisonnable. On ne peut aimer l'Ordre immuable de la justice que parce que la beauté de la justice (a) plaît à l'âme qui se renouvelle et s'embellit, lorsqu'elle se reforme sur cette éternelle et divine Loi. Il me paraît enfin que si l'on ne s'aime soi-même d'un amour de bienveillance, *de quoi on ne peut douter*, dit S. Augustin (b), *si l'on n'a perdu l'esprit*, on ne peut plus rien aimer. Car il n'y aurait plus de motif

(a) *Delectet vos ergo justitia, et rogate Dominum ut delectet. Dominus enim dabit suavitatem, et terra nostra dabit fructum suum, ut per charitatem impleatis quod per timorem implere difficile est.* Aug. in Ps. 32.

(b) *Quin autem se diligat, et prodesse sibi velit dubitare dementis est.* Aug. de Doct. Chris., l. 1, c. 25.

qui nous donnât du mouvement vers le vrai bien, et qui nous y attachât. Je dis, si on ne s'aime soi-même d'un amour de *bienveillance* : car s'aimer comme étant à soi-même son bien, c'est la folie du Sage des Stoïciens (1). Plus je lis l'Écriture, plus je médite sur les paroles et sur la conduite de celui qui seul connaît bien le cœur humain ; plus je me persuade que je ne me trompe point. Tout est plein de promesses et de menaces dans les Livres Saints. Ils nous représentent sans cesse les bienfaits de Dieu, son immense charité pour des pécheurs, ce don ineffable de JÉSUS-CHRIST ce Fils bien-aimé. Ils supposent toujours en nous l'amour de nous-mêmes, et ne le combattent jamais. Comment serait-il possible qu'un tel amour fût contraire à la charité parfaite ? L'Écriture tire toujours de cet amour des motifs pour nous détacher des créatures, et pour nous porter à l'amour du vrai bien. N'est-ce pas une marque certaine que ce bon amour est le principe naturel de tous les autres ? En un mot je trouve que l'Écriture Sainte est faite pour moi tel que je suis et dans le sentiment que je soutiens. Mais si elle était faite pour ceux qui veulent que la charité où certainement elle doit nous conduire, soit indépendante de tout motif tiré de l'amour de nous-mêmes, du désir d'être heureux ; si elle était faite pour établir le pur amour de cer-

taines gens, j'ai horreur de le penser, assurément elle ne s'y prendrait pas trop bien.

Que l'on dise tant qu'on voudra, dites-vous, *qu'on ne peut aimer sans plaisir, qu'on ne peut aimer que ce qui plaît ; qu'on ne peut aimer les perfections absolues de Dieu, si elles ne nous touchent agréablement. Rien de tout cela ne conclura jamais qu'on ne puisse aimer Dieu d'un amour désintéressé ; à moins qu'on ne prouve qu'on est absolument nécessité de faire son motif de ce plaisir qui accompagne l'amour : Mais c'est ce qu'on ne prouvera jamais.*

On ne prouvera jamais, mon R. P. qu'on soit nécessité de consentir à tel ou tel plaisir, à la délectation de la Grâce, par exemple, car on peut y consentir, ou n'y pas consentir. Mais lorsqu'on y consent, ou à quelque plaisir contraire, c'est-à-dire lorsqu'on se détermine librement ; on le fait toujours par le motif du bonheur, on choisit toujours ce qui actuellement nous (a) plaît davantage. Je ne m'engage pas à vous démontrer cette vérité. Car on ne doit pas entreprendre de prouver aux autres ce qu'on ne fait que sentir, et qu'éprouver en soi-même. Quoi qu'il en soit, il y a de l'équivoque dans ces paroles *en faire son motif*, il faut tâcher de l'éclaircir.

(a) *Quod enim amplius delectat, secundum id operemur necesse est.* Aug. Exp. Epist. ad Galat., n. 49.

Le plaisir actuel, mon R. P. est un motif déjà tout fait, car le plaisir actuel meut naturellement tous ceux qui veulent être heureux. De même le plaisir qu'on espère actuellement est aussi un motif tout fait. Mais l'un et l'autre sont des motifs physiques, ou si vous voulez, des secours, car il ne faut point disputer sur les mots. On peut y consentir ou n'y pas consentir à ces motifs physiques, suivre ou non le mouvement qu'ils excitent : Et si l'on y consent ; ils deviennent des motifs moraux ou libres. Y consentir c'est donc, si je ne me trompe, ce que vous appelez *en faire son motif*. Car le motif qu'on fait, le motif moral ou libre, suppose toujours le motif physique et qu'on ne fait point. Or comme l'on veut invinciblement être heureux ; le plaisir, motif physique, produit toujours dans l'âme un mouvement, ou un amour naturel, et celui qui consent à ce motif physique, aime librement l'objet dont ce motif ou ce plaisir n'est que la perception agréable, perception qui se rapporte directement à l'objet aperçu. Et celui qui n'y consent point, n'aime point cet objet; ou ne suit point librement le mouvement naturel que produit ce motif physique. Comme l'on ne peut pas consentir à rien, suivre un mouvement qui n'est point ; on ne peut faire de motif libre, que par le consentement que l'on donne à un motif

physique. Il est donc évident qu'on ne peut aimer la beauté de la justice, les perfections divines, si elles ne touchent agréablement, et généralement qu'on ne peut aimer que ce qui plaît. Il est, dis-je, évident qu'on ne peut aimer les perfections divines que par le plaisir, motif physique, dont on ne fait son motif libre qu'en y consentant, qu'en suivant librement l'amour naturel ou nécessaire : je veux dire ce mouvement indélibéré que la délectation de la Grâce produit dans l'âme par son efficace propre, en lui faisant et connaître et sentir la convenance qu'ont avec elle les perfections divines. Car si l'on ne consentait point à la perception agréable de ces perfections, au plaisir qui se rapporte directement à la cause qui le produit, c'est-à-dire si l'on n'en faisait point son motif ; il n'y aurait point d'amour actuel, ou de mouvement libre de la volonté vers Dieu ; puisque le mouvement libre n'est que le consentement au mouvement naturel ou nécessaire.

On peut néanmoins aimer actuellement les perfections divines, quoiqu'on en ait si peu de perception agréable, qu'à peine en a-t-on un sentiment intérieur. Mais c'est qu'alors il y a dans l'âme un amour habituel de ces perfections, et qu'on ne sent point ces habitudes, si elles ne sont actuellement excitées. Car le mouvement

que le plaisir produit dans l'âme, ne cesse pas aussitôt que le plaisir : mais ce mouvement diminue sans cesse par les mouvements contraires que produisent d'autres plaisirs, surtout lorsqu'on consent à ces mouvements, ou qu'on les suit librement. Or lorsqu'on goûte actuellement très peu de plaisir dans l'amour habituel de la justice, quoique actuellement excité, ou ce qui est la même chose, lorsqu'on a très peu d'horreur de l'injustice ; une tentation médiocre nous fait succomber facilement. Car quoique nous puissions nous empêcher de consentir au motif physique qui nous porte au mal ; c'est une (a) nécessité lorsque nous nous déterminons, d'aller du côté qui nous plaît le plus, ou qui nous déplaît le moins. Tant il est vrai qu'on ne peut aimer que ce qui plaît, et qu'on cherche son solide bonheur dans tout ce qu'on fait de bien et de mal. Je prends toujours le plaisir en général, et le bonheur qui comprend la perfection et la félicité de l'âme.

Pour répondre à quelques passages que vous avez tirés, et que vous pourriez tirer de mes Livres, je crois devoir vous avertir, mon R. P. que cette proposition : (L'on ne peut aimer Dieu ou l'ordre immuable de la justice sans plai-

(a) *Quod enim amplius delectat, secundum id operemur necesse est.* Aug.

sir, sans la délectation de la Grâce) n'est contraire qu'en apparence à celle-ci : (On peut aimer Dieu sans goût, obéir à sa loi malgré les plus grandes sécheresses.) Parce que lorsqu'on a l'amour habituel de la charité, on est souvent excité à aimer l'ordre et à remplir ses devoirs, par une horreur prévenante qu'on a du péché : horreur qui est une grâce aussi réelle que le goût de la vertu, et un motif équivalent à la délectation prévenante. Aimer l'ordre parce qu'il plaît, et haïr le désordre parce qu'il déplaît, cela revient au même. Il y a des grâces qui portent directement au bien, et des grâces qui éloignent directement du mal : et il est clair que ce qui éloigne du mal, porte au bien, comme ce qui porte au bien éloigne du mal. Je vous dis ceci pour répondre à plusieurs réflexions (a) que vous ne deviez pas faire sur quelques passages tirés de mes Livres ; et principalement sur celui dont vous concluez : *qu'on ne peut rien dire de plus fort pour la décision du procès de l'amour désintéressé* : quoique ces dernières paroles du même passage, *s'appuyant sur les promesses de Dieu*, fassent assez connaître que mon sentiment est qu'on ne peut sacrifier à l'ordre son bonheur actuel, que par l'espérance d'un plus grand, que par un motif

(a) *Cinquième Tome, p.* 142 *et suivantes.*

tiré de l'amour de nous-mêmes. C'est précisément le contraire de cette conclusion que vous tirez de mon texte : *On ne peut*, concluez-vous, *rien dire de plus fort pour la décision du procès de l'amour désintéressé.*

Encore une fois, mon R. P. consentir à la délectation de la Grâce nécessaire pour s'élever au pur amour, c'est aimer Dieu de la manière la plus parfaite. Or y consentir, c'est de ce secours ou de ce motif physique, en faire son motif libre ; et n'y point consentir, c'est n'en point faire son motif. C'est ne point suivre librement le mouvement naturel ou indélibéré qui nous porte vers Dieu. Ce n'est donc point aimer Dieu. Il est vrai que lorsque la délectation de la Grâce nous touche actuellement, nous pouvons, si vous voulez, n'y pas penser : mais nous ne pouvons pas ne la pas goûter, ne la pas sentir. Or le plaisir actuel est proposé, et bien plus vivement proposé à la volonté que le plaisir en espérance, et prenez-y garde, il l'intéresse bien davantage. Donc il est impossible d'aimer Dieu d'un amour entièrement désintéressé.

Il y a sans doute des Saints qui aiment Dieu sans avoir actuellement en vue les plaisirs futurs ; mais c'est qu'alors ils sont en partie payés comptant. Ils veulent plaire à Dieu sans retour sur eux-mêmes ; mais c'est l'effet naturel des grâces

qu'ils goûtent actuellement. Car, comme j'ai dit souvent, plus les plaisirs sont grands, plus l'âme s'oublie pour s'attacher à celui qui fait actuellement son bien-être. Ces âmes saintes peuvent dire dans le transport de leur amour, qu'elles sont prêtes à souffrir des peines éternelles pour celui qui fait leurs pures et chastes délices, s'il était possible qu'il le voulût ainsi, ce qu'elles savent bien ne pouvoir être. Elles parlent sincèrement sans doute : Mais c'est que le plaisir actuel, dont elles sont pénétrées, les touche et les meut davantage que les peines futures dont elles n'ont peut-être alors qu'une faible idée. Et il faut remarquer qu'elles veulent aimer éternellement, et qu'elles confondent apparemment le plaisir qui les fait aimer, *Non enim amatur*, dit saint Augustin (a), *nisi quod delectat*, et qui en même temps les rend heureuses, avec l'amour même. Les débauchés ne préfèrent-ils pas souvent la jouissance actuelle de leurs plaisirs à leur éternité bienheureuse ; le présent qui les frappe vivement, au futur qui les touche peu ? C'est que lorsqu'on fait choix, on suit le motif physique qui ébranle alors notre âme, ou qui nous persuade plus fortement.

Ceux qui goûtent actuellement combien le

(a) *De Verb. Apost. Serm.* 159 *aliàs*, 17.

Seigneur est doux, peuvent par ce motif actuel, l'aimer sans penser qu'un jour ils le trouveront infiniment plus doux et plus aimable. Mais ils doivent toujours s'exciter par l'espérance d'une plus parfaite jouissance à l'aimer encore davantage, et à le servir avec plus de fidélité. Car maintenant nous ne sommes heureux qu'en espérance, et le goût qu'ont les plus gens de bien, n'est encore qu'une espèce d'avant-goût. Le Juste doit vivre de la foi aux promesses, et se soutenir et s'animer sans cesse par la fermeté de son espérance, dans ce chemin étroit et difficile qui conduit à la vie. Cela est répété à tous moments dans les Écritures. C'est qu'on ne peut aimer Dieu que par la grâce qui nous fait goûter que le Seigneur est doux, et par l'espérance qu'un jour nous trouverons en lui l'accomplissement de tous les désirs qu'il forme en nous. C'est que tout amour est intéressé en ce sens qu'il est toujours fondé sur le désir d'être heureux. Il est vrai *qu'on ne prouvera jamais qu'on soit absolument nécessité de faire son motif* de la délectation de la Grâce, car on peut y consentir ou n'y pas consentir : On peut n'y pas consentir poussé par quelque motif ou plaisir contraire. Mais lorsque l'on y consent, on en fait son motif libre : on aime Dieu qui nous plaît alors, c'est-à-dire, qu'on suit librement le mouvement

naturel du motif surnaturel. Mais quoiqu'on puisse résister à tel ou tel plaisir particulier, à tel ou tel motif physique ; on ne peut résister au désir du plaisir en général, à l'amour du bonheur ; parce qu'on n'a point d'autre motif physique à lui opposer. Et ce n'est que par l'amour du bonheur en général, que par cet amour comme infini de bienveillance que nous nous portons à nous-mêmes, que par cette soif inaltérable que Dieu met en nous pour un bien infini, que l'on peut ne pas s'arrêter à ce qui ne remplit pas tous nos désirs, qu'on peut ne pas faire son motif libre de tous ces motifs particuliers, qui ne meuvent pas l'âme invinciblement.

Il est temps de finir, mon R. P. car il me semble que j'ai suffisamment expliqué ce que je pense, et si je m'en souviens bien, ce que j'ai toujours pensé sur l'amour désintéressé. Vous voyez peut-être maintenant que je n'ai point fait le petit Traité de *l'Amour de Dieu* par une *délicatesse un peu excessive*, (a) ni par une démangeaison d'écrire sur un *sujet qui fait tant de bruit*, mais par la nécessité fâcheuse où vous ne deviez pas m'engager. Vous voyez que je ne pouvais pas m'accommoder du sentiment que vous souteniez dans le troisième Tome *de la Connaissance de*

(a) *Éclaircissement, p. 4.*

soi-même, (a) et que me citant contre votre adversaire, vous m'opposiez effectivement à moi-même. J'aurais pris néanmoins le parti de me taire, si je l'avais pu : Et si vous lisez de sang-froid et sans prévention, mon Traité de *l'Amour de Dieu*, vous verrez bien que le chagrin que vous m'aviez donné, en m'obligeant à m'expliquer sur une matière si délicate eu égard aux circonstances du temps, n'avait rien diminué du respect et de l'amitié que j'avais pour vous. Je suis fâché de la peine que mon Traité vous a fait contre mon intention, et de celle que vous aurez peut-être de la publication de mes Lettres. Mais il faut, s'il vous plaît, vous en prendre à vous-mêmes : La réponse à un Livre imprimé doit être rendue publique. Si vous voulez m'attaquer, et faire croire au monde que j'ai des sentiments dont je suis fort éloigné ; vous devez souffrir que je me défende, et que je m'explique. Vous voulez que je pense comme vous : cela est vrai en bien des choses. Ceux qui ont lu vos Livres et les miens, le voient assez. Mais quelque honneur que cela me fasse, je ne puis dissimuler la vérité sur une opinion qui me paraît, et à beaucoup d'autres d'une extrême conséquence. La différence de nos sentiments ne consiste point dans des minu-

(a) *Chapitre dernier.*

ties : elle ne *roule point*, comme vous le dites, *sur le plus et sur le moins, sur l'équivoque de quelques termes*. (a) Je voudrais bien que cela fût ainsi. Elle dépend cette différence du principe que vous avez combattu dans le dernier chapitre de votre troisième Tome. Je n'ai écrit le Traité de *l'Amour de Dieu* que pour défendre ce principe, et c'est sur lui que j'ai *bâti mon Traité*, comme vous le dites. (b) Ne donnons point le change, mon R. P. parlons clairement, afin que si nous nous trompons, on nous désabuse de nos erreurs : Si nous aimons la vérité, nous les quitterons avec joie. Nous serions bientôt d'accord, si je pouvais croire que l'amour désintéressé, tout à fait indépendant du désir d'être heureux, ou de ce bon amour de nous-mêmes que Dieu met sans cesse en nous, fût possible ; ou si je pouvais croire, que la volonté en tant qu'elle est capable d'aimer, fût différente de l'amour du bonheur. Car c'est là le principe de bien des conséquences qui mettent entre nos sentiments une différence infinie. Lorsque je suis votre principe, je découvre une Morale qui n'a presque point de rapport avec celle que je tire du mien. L'une s'accorde parfaitement avec celle de JÉSUS-CHRIST ; et l'autre, si je suis bien votre principe, l'ébranle

(a) *Éclairc.*, *p.* 146.
(b) *P.* 134.

furieusement. Il faut ou que je me trompe dans les conséquences que j'en tire, ou que vous ne les voyiez pas. Car je suis bien assuré que vous en auriez autant d'horreur que moi-même, si vous étiez comme je le suis, bien persuadé qu'elles suivent naturellement du principe. Pensez-y donc sérieusement, mon R. P. et continuez de m'aimer en Notre-Seigneur autant que je vous honore.

FIN

Ce dernier Juin 1698.

APPENDICE I

AVERTISSEMENT

On a cru devoir ici ajouter le dernier Chapitre du troisième Volume de la Connaissance de soi-même, parce que c'est ce Chapitre qui a donné occasion à écrire le Traité de *l'Amour de Dieu*, et qu'on y voit les raisons du P. Lamy, pour l'amour désintéressé ou indépendant du motif d'être heureux. On y a joint aussi un Chapitre qui se trouve dans son cinquième Volume, page 126 parce que le P. Lamy y soutient *que la volonté est différente du désir d'être heureux*, et que c'est le principe qui met la différence essentielle entre les sentiments de ces deux Auteurs. Ainsi l'on trouvera dans ce Volume ce qui est nécessaire pour juger solidement lequel des deux a la raison de son côté.

EXTRAIT DU TOME TROISIÈME

(4e partie, sect. 2, p. 479 et suiv.)

DE LA

CONNAISSANCE DE SOI-MÊME

PAR LE P. LAMY.

CHAPITRE IX

Que l'Amour propre se transforme ouvertement en amour de Dieu.

I

On peut dire que c'est ici le comble des illusions de l'amour-propre. Il y a longtemps qu'on avait remarqué que ce fourbe se glissait imperceptiblement jusque dans nos actions de piété ; et qu'il arrivait souvent qu'on croit y chercher vraiment Dieu, pendant qu'on ne cherche que soi-même. C'était assurément déjà un grand mal : mais du moins on prenait des mesures pour s'en préserver ; on était en garde contre cet empoisonneur de nos bonnes actions ; et lorsqu'on s'apercevait qu'il voulait s'en mêler, on faisait tous ses efforts pour le bannir.

II

Mais aujourd'hui les choses sont bien sur un autre pied. Cet imposteur a trouvé le secret de n'avoir plus besoin de se cacher, et de pouvoir, sans honte, marcher la tête levée. Que dis-je ? Il a trouvé l'art

de se faire autant estimer et honorer que l'amour de Dieu même. Il ne fallait pour cela, que se transformer en cet amour divin ; et c'est enfin jusqu'où il a poussé ses artifices et ses illusions.

III

Quelques Auteurs de ce siècle qui y ont été pris des premiers, ne rougissent pas de lui prêter leur plume, pour lui aider à les répandre. Et j'avoue que je n'ai pu voir, sans un extrême étonnement, qu'un d'entre eux, qui, sur d'autres sujets a de la solidité, ait été un de ceux-là : et qu'il ait osé confondre l'amour-propre avec l'amour de Dieu : car il soutient, avec une confiance infinie, qu'on ne peut aimer Dieu que *par intérêt*, que *par amour-propre* : qu'*il ne peut y avoir une pure amitié dans notre cœur à l'égard de Dieu.* Qu'*il n'en est point qui ne relève de l'amour de nous-mêmes, et qui ne le reconnaisse pour principe.* Que *la mesure sans mesure de l'amour de soi-même, et ces désirs, qui sont comme infinis, sont les seuls liens qui nous attachent à Dieu ; que quand l'amour de nous-mêmes se tourne vers Dieu : par l'intérêt du bonheur qu'il en attend, il se confond avec l'amour divin.* Et qu'ainsi *ce sont questions vaines et contradictoires*, que de demander si *les Saints aiment Dieu plus qu'eux-mêmes* ; et qu'*il aimerait autant qu'on demandât s'ils s'aiment eux-mêmes, plus qu'ils ne s'aiment eux-mêmes* (a).

(a) *Deuxième partie de l'Art de se connaître, chap.* 6 *et* 8.

IV

Ce qu'il y a en cela de bien étrange, c'est que les raisons dont cet Auteur appuie ces paradoxes, sont si faibles et si frivoles, qu'on ne comprend pas comment elles ont pu l'engager à les soutenir. On n'entreprend pas ici d'en faire voir le faible : ce n'en est pas le lieu : cela nous engagerait dans des abstractions et des sécheresses qui ne conviennent pas à cet Ouvrage. Il s'en présentera peut-être quelque jour une occasion plus favorable.

V

D'ailleurs ces paradoxes sont si visiblement opposés aux plus simples notions de la raison et de la foi, que je ne puis croire que les fidèles aient besoin de préservatifs contre leur poison.

La raison leur dira que Dieu ne doit pas être moins délicat que nous, en matière d'amour ; et que c'est juger bien bassement de cet Etre Souverain, que de croire qu'après ne nous avoir créés que pour être aimé de nous, il puisse se contenter que nous ne l'aimions que *pour notre intérêt*, que pour l'amour de nous-mêmes ? et en un mot, que d'une manière dont nous ne serions pas contents que les hommes nous aimassent.

VI

Elle leur dira encore (cette même raison) que s'il était vrai qu'il ne pût y avoir dans notre cœur *une pure amitié pour Dieu, qui ne se rapportât pas*

à nous-mêmes, il faudrait que Dieu se fût bien mécompté, en créant notre cœur pour l'aimer : puisque c'est une notion commune, qu'à parler exactement *on n'aime point ce que l'on n'aime que pour quelque autre chose* ; et qu'*on n'aime un objet qu'autant qu'on l'aime pour lui-même et sans rapport. Non amatur nisi quod propter se amatur*, dit saint Augustin. Et ainsi selon cela, Dieu nous créant pour l'aimer, nous aurait mis dans une vraie impossibilité de l'aimer, en nous réduisant à l'impuissance de l'aimer que par rapport à nous. Car c'est encore une notion commune que ce que l'on n'aime que par rapport à un autre objet, ne tient lieu que de moyen pour y arriver : or l'on convient qu'à parler proprement, on n'aime pas les moyens, mais la fin ; vérité que Saint Bernard exprime si bien par ces paroles : *Quidquid propter aliud amare videaris, id planè amas quo amoris finis pertendit : non per quod tendit* (a).

VII

Enfin la raison leur dira encore, que n'aimer Dieu que par rapport à nous ; c'est, suivant ce qu'on vient de dire, prendre Dieu pour moyen, et se prendre pour fin. Mettre sa fin dans la créature ; jouir de soi-même, et user de Dieu : ce qui, suivant la raison, et le témoignage de Saint Augustin, est le dernier renversement de l'ordre : *Frui utendis, et uti fruendis.*

(a) *Tract. de diligend. Deo, cap.* 10.

VIII

Pour la foi, elle leur dira que puisque Dieu les oblige à l'aimer de tout leur cœur, de toute leur âme, de tout leur esprit et de toutes leurs forces ; il est visible que loin qu'il prétende n'être aimé que par rapport à eux, à peine paraît-il qu'ils puissent s'aimer eux-mêmes, du moins d'un amour qui n'ait point de rapport à Dieu : puisque celui qui leur demande tout le cœur, déclare assez qu'il ne leur en laisse nulle partie dont ils puissent se servir à s'aimer ainsi : ce qui n'empêche pas cependant qu'il ne soit vrai que nous nous aimons nous-mêmes, en aimant ainsi Dieu. Car puisque s'aimer, c'est se procurer du bien : il est vrai que nous ne nous en procurons jamais davantage, ni ne faisons jamais mieux nos affaires, qu'en ne songeant point à les faire, et qu'en nous oubliant nous-mêmes, pour ne songer qu'aux intérêts de Dieu.

IX

Enfin la foi et la raison se joindront encore pour leur apprendre qu'ils doivent aimer Dieu d'un amour de préférence : c'est-à-dire, non seulement plus que leurs parents et que leurs amis ; non seulement plus que la vie présente, mais aussi plus qu'eux-mêmes, plus que leur être propre ; et jusqu'à être prêts à retomber dans le néant, et à souffrir toutes sortes de supplices, plutôt que de l'offenser.

Quand Jésus-Christ ne s'en serait pas expliqué assez clairement, il ne faudrait que quelque idée

de l'ordre, et de l'infinie différence qu'il y a du Créateur à la créature, pour en tomber d'accord. « Il ne suffit pas, dit un illustre et solide Auteur, « d'aimer Dieu ou l'ordre, lorsqu'il s'accommode « avec notre amour-propre. Il faut lui sacrifier « toutes choses, notre bonheur actuel, et s'il le « demandait ainsi, notre être propre. » (a)

X

Et de là il ne sera pas malaisé d'inférer contre les prétentions d'Abadie : 1° que l'amour de Dieu doit être très différent de l'amour-propre : puisqu'on doit aimer Dieu jusqu'à être prêt de lui sacrifier son propre être, qui est l'unique appui de l'amour-propre. 2° Qu'il est faux qu'*on ne puisse aimer Dieu que* par intérêt et *par amour-propre*, et qu'*on ne puisse avoir pour Dieu une amitié parfaitement indépendante de cet amour* : puisque l'aimer jusqu'à être disposé à lui sacrifier son propre être ; c'est l'aimer contre tous les intérêts et tous les penchants de l'amour-propre.

3° Qu'il est encore plus faux que *la mesure sans mesure de l'amour de soi-même soit le seul lien qui nous attache à Dieu* : puisque notre attachement pour lui, doit aller jusqu'à s'oublier et s'anéantir soi-même, pour lui procurer un degré de gloire, s'il le souhaitait.

4° Que c'est n'avoir pas la plus simple notion de l'amour de préférence que nous devons à Dieu,

(a) *Traité de Morale*, c. 3, 16.

que de traiter de *badines et de contradictoires les questions* par lesquelles quelques Auteurs *demandent si les Saints aiment Dieu plus qu'eux-mêmes.* Il est si constant parmi tous ceux qui ont quelque teinture de religion et quelque idée de Dieu, qu'on doit l'aimer plus que toutes choses et plus que soi-même ; et Jésus-Christ nous a si nettement marqué cette vérité dans l'Évangile, qu'on ne comprend pas comment des Chrétiens en peuvent douter ; et que tout ce qu'il y a à redire dans les questions que l'on propose là-dessus, c'est de ce qu'on les propose, puisqu'on ne devrait pas en faire une question.

XI

Après tout, si l'on voulait donner un autre tour et un autre sens à l'amour de soi-même : et que, par là, on n'entendît que ce mouvement par lequel on ne s'aime que pour Dieu, que par rapport à Dieu, que pour sa gloire, qu'afin qu'il soit toutes choses en tous ; que pour lui appartenir parfaitement, et que pour demeurer entre ses mains comme un instrument disposé à tous les usages auxquels il lui plairait de le destiner ; on ne devrait faire alors nulle difficulté de confondre cet amour de soi-même avec l'amour de Dieu : puisqu'effectivement ce ne serait qu'un vrai amour de Dieu ; et que, comme on l'a fait voir ci-dessus, *on n'aime point*, à parler proprement, *ce que l'on n'aime que pour quelque autre chose* : *Quidquid propter aliud amare*

videaris, id plane amas quo amoris finis pertendit, non per quod tendit.

XII

Mais qu'il est peu de gens qui s'aiment ainsi ! [a] et que c'est peu là le sens dans lequel Abadie prend l'amour de soi-même. Ce n'est pas pour Dieu qu'il veut qu'on s'aime : ce n'est au contraire que pour soi et pour son bonheur qu'il veut qu'on aime Dieu : Il porte son amour-propre jusque dans le Ciel, et le confond avec l'amour que les Bienheureux ont pour Dieu. *Je demande*, dit-il, *s'ils peuvent aimer Dieu, sans sentir la joie de sa possession ; et si l'on peut sentir de la joie, sans s'aimer soi-même, à proportion du sentiment qu'on en a ?* [b]

Il est aisé de répondre que le plaisir que les Bienheureux sentent dans la possession de Dieu, les porte et les attache à Dieu, et non pas à eux-mêmes ; ce n'est pas par rapport à ce plaisir ni à cause de ce plaisir qu'ils aiment Dieu. *Quoique le plaisir dont ils jouissent*, dit un excellent Auteur [c], *les tienne inséparablement attachés à Dieu ; ils n'aiment point Dieu à cause du plaisir qu'ils en reçoivent... Dieu est si aimable, que ceux qui le voient tel qu'il est, l'aimeraient au milieu des plus grandes douleurs ; et ce n'est pas l'aimer comme il mérite de l'être, que de l'aimer seulement à cause qu'il est le seul qui*

---

[a] Pauci se propterea diligunt ut sit Deus omnia in omnibus. *S. Aug. tract.* 83 *in Joann.*

[b] *Ch.* 6.

[c] *Conversations Chrétiennes. Entretien*, 8.

puisse causer en nous des sentiments agréables... Le plaisir, dit-il encore plus bas, *qui est la récompense et l'attrait de l'amour des Justes, n'en est point la fin : car les Justes s'aimeraient au lieu d'aimer leur bien. Dieu mérite d'être aimé en lui-même ; et même la douceur que l'on goûte dans son amour, nous éloigne de lui, si nous arrêtant à cette douceur, nous ne l'aimons pas pour lui-même : car alors nous nous aimons au lieu de lui* (a).

Concluons donc avec un saint Amant, que *c'est déchoir de l'amour de Dieu, que de se rechercher soi-même* (b) ; et disons avec lui : *que je vous aime, Seigneur, plus que moi-même ; et que je ne m'aime moi-même qu'à cause de vous et pour vous. Amem te plus quàm me, nec me nisi propter te* (c).

(a) *Conversations Chrétiennes. Entretien*, 8.
(b) Ubi seipsum aliquis quærit, ibi ab amore cadit. *de Imit. Chr. lib.* 3, *c.* 5.
(c) *Idem.*

EXTRAIT DU TOME CINQUIÈME (P. 126 et suiv.) de la *Connaissance de soi-même* PAR LE P. LAMY.

De l'amour de l'ordre considéré dans les sacrifices qu'il exige.

I

On ne peut guère pousser plus loin les sacrifices, que l'Auteur le fait en faveur de l'amour de l'ordre. Il faut qu'on lui sacrifie sans cesse toutes choses : mais surtout son amour-propre. *On doit*, dit-il, *travailler jusque à la mort à détruire l'amour-propre qui se renouvelle sans cesse, et à fortifier l'amour de l'ordre qui s'affaiblit* (a).

Il ne suffit pas, dit-il encore, *d'aimer l'ordre, lorsqu'il s'accommode avec notre amour-propre, il faut lui sacrifier toutes choses, notre bonheur actuel, et s'il le demandait ainsi, notre être propre* (b).

Si l'on est obligé de sacrifier, sans cesse, son amour-propre à l'amour de l'ordre ; ce n'est donc pas par amour propre qu'on aime l'ordre ; cet amour de l'ordre est donc dégagé de ce mauvais amour autrement ce serait sacrifier l'amour-propre à l'amour-propre : l'amour de l'ordre est donc désintéressé.

(a) *Moral., c.* 3.
(b) *Là même.*

II

Que mes preuves en faveur de l'amour désintéressé sont faibles, en comparaison de celles de l'Auteur ; je n'ai prouvé la possibilité de cet amour, que par le pouvoir qu'a l'esprit de considérer et d'aimer Dieu par ses perfections absolues, sans songer aux perfections relatives ; et par conséquent sans songer à son intérêt propre, ni à son bonheur ; et voici que l'Auteur veut qu'on combatte même de front cet amour intéressé : puisqu'il veut qu'on aime Dieu jusqu'à être prêt à lui sacrifier même son bonheur et son être propre : y a-t-il rien de plus désintéressé ? Dire qu'*il faut sacrifier, etc.* n'est-ce pas croire cet amour, et cet extrême degré d'amour du moins possible ? que deviendront donc tous les mouvements que l'Auteur vient de se donner pour en faire voir l'impossibilité ? n'est-il pas visible qu'ils ne sont point de son premier esprit ?

III

On peut ajouter qu'ils ne sont pas même de sa disposition présente ; et que son cœur dément son esprit, même dans son dernier écrit [a] : puisqu'il n'a pu s'empêcher d'y répéter *qu'un homme juste doit et peut accepter son anéantissement supposé que Dieu le voulût..... que les Justes devraient accepter leur anéantissement : parce qu'ils seraient injustes*

[a] *De l'amour de Dieu.*

de ne pas conformer leur volonté à celle du vrai Dieu (a). Que l'Auteur me permette donc d'en appeler de son esprit à son cœur : ou du moins de m'attacher à son cœur préférablement à son esprit.

IV

Mais cependant il se jette, par ces paroles dans un grand embarras : car *si les Justes peuvent et doivent accepter leur anéantissement*, ils peuvent donc renoncer à leur bonheur éternel : car qui renonce à l'être, renonce pour toujours au *bien-être*, ou aux manières d'être dans lesquelles seules consiste le bonheur formel. Comment donc l'Auteur a-t-il avancé dans ce même écrit, *que l'amour de Dieu, même le plus pur est intéressé en ce sens, qu'il est excité par l'impression naturelle que nous avons pour la félicité de notre être* (b) ? Est-ce que cet amour de Dieu qui lui sacrifie l'être, est excité par l'amour du bonheur de cet être ?

Oui, dira l'Auteur ; cet amour est excité par la volonté : or la volonté n'est que l'amour du bonheur.

Je conviens que cet amour est produit par la volonté : Mais je nie que la volonté ne soit que l'amour du bonheur : ou que l'amour du bonheur ne soit que le mouvement naturel qu'on appelle *VOLONTÉ* ; ainsi que l'Auteur l'assure en quelques endroits. Ce seul exemple

(a) *P.* 110.
(b) *P.* 105.

DEVRAIT SUFFIRE POUR LE FAIRE REVENIR DE CETTE PENSÉE : car puisque sacrifier son être par l'anéantissement, serait renoncer à goûter jamais aucun bonheur ; il est visible que ce ne serait pas par l'amour du bonheur qu'on ferait ce sacrifice : ce serait pourtant par la volonté : la volonté ne doit donc pas être définie *l'amour du bonheur.*

V

D'ailleurs comment l'Auteur porte-t-il si loin la force de notre penchant pour le bonheur ? comment fait-il tant d'efforts pour prouver qu'on ne peut y renoncer ? n'est-ce pas bien y renoncer, que d'accepter l'anéantissement de son être ? qui est-ce qui sera heureux lorsqu'il n'y aura plus d'être ? qui sera heureux quand il ne sera plus ?

VI

Mais aussi comment veut-il que *les Justes puissent accepter leur anéantissement* ; si la passion qu'ils ont pour le bonheur est invincible ? n'est-il pas visible que cette acceptation est un vrai renoncement à son bonheur ? Si donc la passion pour le bonheur, est si invincible, qu'on ne puisse y renoncer, il est visible que les justes ne *pourraient accepter leur anéantissement. Ils le pourraient*, dit-il, *parce qu'il n'y a que le désir d'être heureux, ou de n'être pas malheureux qui soit invincible* (a).

Avec sa permission, c'est précisément tout le

(a) *Là même, p.* 110.

contraire ; car c'est parce que leur désir d'être heureux est invincible, qu'ils ne peuvent renoncer à leur bonheur par l'acceptation de l'anéantissement : puisque cette acceptation serait un renversement complet, une ruine parfaite de ce désir.

VII

L'Auteur a bien senti l'embarras où cela le jetait. Mais il a cru y remédier suffisamment par cette alternative. De deux espèces de raisons : *il n'y a*, dit-il, *que le désir d'être heureux, ou de n'être pas malheureux qui soit invincible.*

Est-ce donc *qu'être heureux*, ou n'être pas malheureux, en cessant d'être, sont deux partis si également bons, que le choix en soit indifférent, et qu'on doive être aussi content de l'un que de l'autre ; Est-ce que l'anéantissement n'enferme nulle espèce de malheur ? à une âme qui a quelque lumière, l'idée de son anéantissement n'est-elle pas affreuse ? et ne devient-elle pas insupportable à quiconque se sent touché, je ne dis pas d'un désir invincible, mais du moins de quelque passion pour le bonheur ?

VIII

Étrange passion d'être heureux, que celle qui se borne à n'être pas malheureux, en cessant d'être ? c'est là cependant où se réduit enfin ce désir invincible pour le bonheur, cette ardeur insurmontable pour le plaisir, cet amour violent pour la félicité

que l'Auteur a tant pris de soin de faire valoir : auquel il a tant soutenu qu'on ne peut renoncer ; et sur lequel il a bâti son système de l'impossibilité de l'amour désintéressé. Qu'il me pardonne si je me défends d'y entrer, dans ce système : ce n'est que pour m'en tenir à ses premières pensées. C'est pour empêcher qu'il ne s'éloigne de moi, et qu'après m'avoir attiré ailleurs par la force de ses raisons et de ses lumières, il ne me laisse là.

Je me suis trop étendu sur cette première proposition, il faudra être plus court sur les deux autres.

FIN

APPENDICE II

EXTRAIT DE LA RÉPONSE GÉNÉRALE DU P. MALEBRANCHE AUX LETTRES QUE LE P. LAMY LUI A ADRESSÉES

Ce qui embarrasse le plus certains esprits sur la question de l'Amour désintéressé, vient de ce qu'ils ne distinguent pas la différence qu'il y a entre la fin qu'on se propose librement, et dont le bon choix nous est commandé ; et la fin nécessaire et naturelle, et toujours permanente en nous indépendamment de notre choix. Dieu ne nous a pas commandé de vouloir être heureux, ni d'avoir de la bienveillance pour nous-mêmes : Mais il nous fait sans cesse voulant être heureux, ayant pour nous-mêmes une extrême bienveillance. Et cette fin est si nécessaire et si permanente en nous, que tout ce que les hommes font de bien et de mal, c'est nécessairement [a] pour être heureux, par un motif fondé sur la bienveillance perpétuelle et nécessaire qu'ils ont pour eux-mêmes, par un motif ou de bonheur actuel, ou de bonheur espéré. Et il est si peu possible de ne pas consentir à son bonheur que dans le temps même que celui qui trompé par une fausse spiritualité, tâche et croit vouloir n'y pas consentir, ce vouloir même est excité par un motif secret dépendant

(a) *Depellendae miseriae causa vel acquirendae beatitudinis causa faciunt homines quidquid faciunt boni vel mali.* Aug. in Ps. 32.

de cette fin. C'est ce que l'on verra sans doute, si l'on pénètre bien le fond de son cœur. Ainsi de soi il n'y a rien de moral, rien de bon ou mauvais dans cette fin, parce qu'elle n'est pas de notre choix, et que c'est le fond de la volonté, ou de cette faculté que nous avons d'aimer.

Si l'on voulait une fois bien comprendre cette seule vérité Métaphysique, que j'ai établie dans le Traité *de l'Amour de Dieu*, dans lequel j'ai posé tous les principes que j'ai sur l'Amour désintéressé, et que je n'ai fait qu'expliquer plus au long dans mes Réponses : si, dis-je, on concevait nettement que le plaisir est une perception agréable, et que ce qu'on aime librement, n'est et ne peut être que l'objet aperçu, tous les raisonnements spécieux de la fausse spiritualité tomberaient d'eux-mêmes. On est porté naturellement à aimer par l'agrément de la perception, car c'est la nature de l'âme de vouloir invinciblement être heureuse. Mais ce qu'on aime véritablement, c'est l'objet aperçu. Etre porté à aimer n'est pas aimer. Aimer c'est consentir au transport de l'âme : et l'agrément et la convenance ne sont que les motifs, mais motifs absolument nécessaires, et sans lesquels l'âme n'a point de force pour aimer.

L'un aime Dieu, l'autre aime la créature ; tous deux pour être heureux. L'un et l'autre ont une même fin. Cependant l'un est juste, et l'autre pécheur. Ce n'est donc pas de la fin naturelle, *pour être heureux*, que se tire la moralité de nos

désirs : ce n'est pas cette fin qui les rend bons ou mauvais moralement... Mais ce qui fait que l'un aime bien, et l'autre mal, c'est que l'un par son choix juste et raisonnable, aime librement le vrai bien, et l'autre le faux bien par un choix injuste. Mais si cette fin ou plutôt ce motif général et nécessaire qu'on a toujours dans les fins libres qu'on se choisit, était ce qu'on appelle (a), *mettre sa fin en soi-même, n'aimer que soi-même*, ou *rapporter à soi ce qu'on aime* ; celui qui aimerait le vin, par exemple pour être heureux, ne ferait point mal ; puisqu'il *rapporterait* le moins noble au plus noble, le vin à l'homme, ce qui est conforme à l'ordre. Mais celui qui aimerait Dieu pour être heureux, commettrait le plus énorme de tous les crimes, parce qu'il rapporterait à soi ce qui est infiniment au-dessus de lui. Mais ce qui est horrible à penser, l'Écriture Sainte nous porterait sans cesse à commettre ce crime en nous exhortant au bien par ses promesses et par ses menaces : car tout ce qui est écrit, l'a été pour nous donner l'espérance des biens futurs. *Quæcumque scripta sunt*, dit Saint Paul, *ad nostram doctrinam scripta sunt, ut per patientiam et consolationem scripturarum spem habeamus* (b). En un mot ce serait le renversement de la Religion et de la Morale. Pourquoi donc celui qui aime Dieu pour être heureux ne pèche-t-il point ? C'est que le mouvement de son cœur est droit, puisqu'il est réglé sur ce Jugement

(a) 3e *Tom. de la Conn., ch. dernier.*
(b) Rom. 15, 4.

vrai, que Dieu le peut rendre heureux ; et que le mouvement de l'autre est conduit par un Jugement très faux, et par conséquent son Amour est déréglé.

Rapporter à soi, ou *mettre sa fin en soi-même*, ce n'est donc pas aimer Dieu pour être solidement heureux en lui. Mais *rapporter Dieu à soi*, c'est vouloir que Dieu s'accommode à nous, à nos désirs déréglés aux dépens de ses attributs : c'est n'aimer qu'un Dieu humainement débonnaire, un fantôme (a), et non l'Etre nécessaire, essentiellement juste, sage, souverainement parfait : C'est ne pas aimer Dieu pour sa gloire, c'est-à-dire ne se pas plaire dans les perfections, dans lesquelles il se complaît, et dont il se glorifie. C'est ne pas regarder Dieu comme le modèle éternel et immuable, sur lequel notre âme créée à son image, se doit réformer pour être solidement heureuse et parfaite, et cela en aimant la Sagesse, la Vérité, la Justice, la Souveraine Raison qui est Dieu même : C'est vouloir follement que ce modèle immuable et nécessaire, se conforme à son image corrompue, en la rendant heureuse contre l'ordre essentiel de la Justice. En un mot rapporter Dieu à soi, c'est ne pas aimer Dieu pour sa gloire essentielle, c'est-à-dire ne pas l'aimer tel qu'il est, comme il se veut lui-même et comme il s'aime : Et c'est ne pas aimer Dieu pour cette gloire étrangère ou accidentelle qu'il tire de la perfection de son Ouvrage ; c'est-à-dire ne pas vouloir être heureux

(a) *Tr. de l'Am. de Dieu, p.* 77.

et parfait en lui, mais chercher par lui une félicité qu'on peut appeler brutale.

Je crois que tout ceci est évident, et je l'avais déjà dit dans mon Traité et dans mes Lettres. Mais c'est ce que les esprits peu attentifs ont peine à démêler. Les moindres équivoques des mots de *pour*, de *fin*, de *motif*, d'*intéressé* les embarrassent d'autant plus que par des discours pathétiques, et qui marquent une confiance infinie, on surprend leur piété par les apparences trompeuses d'une fausse piété ; et l'on effraie leur imagination de telle manière, que des raisonnements qui n'ont que de fort légères vraisemblances leur paraissent des démonstrations incontestables.

Il faut, Monsieur, conclure de tout ceci, qu'on ne met point sa fin en soi-même, lorsqu'on aime Dieu pour lui-même, et non pour quelque autre bien que lui ; quoiqu'on ne l'aime et qu'on ne le puisse aimer que par le motif intéressant de son bonheur, du plaisir ou qu'on goûte actuellement ou qu'on espère de goûter, non par lui seulement, mais en lui. Qu'on ne peut mieux faire au défaut du plaisir actuel qui est le plus intéressant par rapport au désir d'être heureux, et le plus vivement proposé à la volonté, que de se proposer librement les plaisirs futurs que nous trouverons dans la vue de Dieu, puisqu'on ne peut rien aimer librement, qui préalablement à l'Amour libre, ne plaise ou actuellement ou en espérance : Que la charité que produit l'espérance, est encore plus désintéressée en un sens,

que celle qui suit du plaisir actuel, et même qu'elle est plus méritoire ; parce que par la première on fait, s'il est permis de parler ainsi, cet honneur à Dieu de le croire à sa (a) parole, au lieu que *dans* la seconde le plaisir actuel nous paie comptant en quelque manière.

Voilà, Monsieur, ce que je pense, et ce que j'ai, ce me semble, toujours pensé. J'ai toujours distingué les motifs de la fin, et dans le Traité (b) *de Morale* il y a plus de quinze ans, et dans le (c) Traité *de l'Amour de Dieu.* J'ai distingué les motifs qui sont en nous, de la fin que nous cherchons hors de nous. Les motifs que Dieu tire par sa grâce du désir d'être heureux, ou de l'Amour de bienveillance que nous avons tous naturellement pour nous, d'avec notre fin qui est lui-même et qu'il veut que nous aimions librement d'un Amour de complaisance. Car il n'y a que Dieu qui soit légitimement à lui-même sa fin, parce qu'il n'y a que lui qui trouve en lui-même et par lui-même son Souverain bonheur, et qu'il est à lui-même la cause, pour ainsi dire, de la perfection de son Etre.

Le sentiment qu'exprime cette proposition, n'aimer Dieu que par des motifs tirés du désir d'être heureux, quoiqu'on l'aime tel qu'il est en lui-même ou sans rapport à quelque autre bien, n'est que s'aimer soi-même, mettre sa fin en soi-même,

(a) *Justus autem meus ex fide vivit. Heb.* 10, 22.
(b) *Ch.* 8, § 15.
(c) *P.* 86.

renverser l'ordre de la Justiee, ee sentiment, dis-je, dont je erois avoir bien prouvé la fausseté, est eneore très dangereux pour les eonséquenees. Il ne me paraît propre qu'à troubler les eonseienees, et qu'à jeter les âmes dans le désespoir, ou dans la lâcheté et l'indifférenee des Quiétistes. Dans le désespoir parce qu'en rentrant en soi-même, pourvu qu'on n'y entre point *à faux*, on *sent bien que le désir d'être heureux est l'Amour de nos Amours*, et que le motif de nos meilleures aetions dépend par quelque endroit du désir d'être heureux. De sorte que les serupuleux persuadés de ee prineipe du P. Lamy, s'inquiéteraient sans eesse, et s'abandonneraient au désespoir. Et la persuasion de ee sentiment jettera dans la lâeheté et l'indifférenee même de son salut, parce qu'on se eroira obligé pour aimer Dieu véritablement, devoir s'élever à la perfeetion imaginaire de l'Amour désintéressé, à laquelle néanmoins, si on y prend garde de près, on ne peut vouloir tendre que par des motifs, tirés de l'Amour du bonheur ; ou parce que cet Amour paraît la plus haute perfection, ou qu'il dispense agréablement de tous nos devoirs, ou peut-être enfin parce qu'on le eroit si méritoire devant Dieu, qu'il assure le salut.

NOTES

Page 75. — (1) Le passage suivant de la *Recherche de la Vérité* (livre III, partie 2, chap. v) peut servir de commentaire au début du *Traité de l'Amour de Dieu* : « Il est indubitable qu'il n'y avait que Dieu seul avant que le monde fût créé et qu'il n'a pu le produire sans connaissance et sans idée ; que par conséquent ces idées que Dieu en a eues ne sont point différentes de lui-même et qu'ainsi toutes les créatures, même les plus matérielles et les plus terrestres, sont en Dieu, quoique d'une manière toute spirituelle et que nous ne pouvons comprendre. Dieu voit donc au dedans de lui-même tous les êtres, en considérant ses propres perfections qui les lui représentent. » Malebranche a traité de la nature des idées dans plusieurs de ses ouvrages, notamment dans tout le livre de la *Recherche* d'où est extrait le précédent passage, dans le 10e *Eclaircissement*, dans l'importante préface ajoutée aux *Entretiens sur la métaphysique* à partir de la 3e édition (1696) et dans divers écrits de sa polémique avec Arnauld. Dans cette préface, commentant certains textes de St Augustin, il déclare : « Les idées sont

en Dieu. Car c'est une impiété de croire qu'en créant le monde, il regardât hors de lui-même le modèle sur lequel il l'a formé. » Il invoque ensuite l'autorité de S[t] Thomas et conclut : « On voit... que les idées divines ne sont que l'essence divine en tant que les créatures peuvent l'imiter ou y participer. »

Page 76. — (1) Dans les *Méditations chrétiennes (IV[e] Médit.)*, Jésus dit au disciple qui l'interroge : « ... Je renferme nécessairement dans la simplicité de mon être des perfections différentes puisque je sais qu'il y a différentes perfections dans les créatures et que je ne les puis connaître que par la différence de leurs idées qui sont en moi. Car enfin, si ce qui est en moi représentant corps était en tout sens la même perfection que ce qui est en moi représentant esprit, tu vois bien que je ne pourrais pas savoir la différence qu'il y a entre un esprit et un corps, puisque je ne puis découvrir les différentes perfections des créatures qu'en moi-même, que par les différences qui se trouvent dans leurs idées. »

Page 77. — (1) La distinction que Malebranche fait ici entre les perfections divines absolues et les perfections divines relatives est, croyons-nous, la même que la distinction indiquée dans le passage suivant du 8[e] *Entretien métaphysique*, § 13 : « (Dieu) aime invinciblement l'Ordre immuable, qui ne consiste et ne peut consister que dans les rapports de perfection qui sont entre ses attri-

buts et entre les idées qu'il renferme dans sa substance. » Les attributs de Dieu constituent des perfections absolues. Aussi demeurent-ils pour nous rigoureusement incompréhensibles : « Cela est évident, puisque Dieu c'est l'infini en tout sens, que rien de fini ne lui convient, et que tout ce qui est infini en tout sens est en toutes manières incompréhensible à l'esprit humain. » (*Ibid.*, § 7). Par exemple l'immensité de Dieu est un attribut, une perfection absolue, qu'aucun esprit fini ne peut comprendre. Au contraire l'étendue intelligible est une idée claire, représentative des corps, « participable par eux, avec les limitations ou les imperfections qui leur conviennent ». Les idées ne peuvent représenter que des créatures, lesquelles imitent inégalement les perfections divines. Quoique divine de sa nature, l'idée n'enveloppe donc qu'une perfection relative.

Page 81. — (1) L'expression « béatitude formelle » se trouve également pp. 83, 90, 91, 97, 165, etc. La « béatitude formelle » est plusieurs fois distinguée de la « béatitude objective ». Ainsi p. 83 : « Otez l'amour de la béatitude formelle, vous ôtez nécessairement l'amour de la béatitude objective ou amour de Dieu. » Et p. 165 : « ... Vous prétendez soutenir que la béatitude objective se peut et se doit séparer de la béatitude formelle, que le plaisir pris en général n'est point le motif du pur amour. » A défaut d'autre contexte ces

derniers mots suffiraient pour faire apparaître la pensée de Malebranche, que nous avons exposée dans l'introduction de la présente édition. Le texte de la p. 83 signifie : si vous niez la tendance naturelle qui pousse l'homme à rechercher le bonheur en général, vous ne pourrez expliquer comment l'homme s'élève à l'amour de Dieu. Ou encore : c'est parce que l'homme est naturellement enclin à désirer le bonheur qu'il parvient à aimer Dieu, ayant découvert qu'il n'est pas, hors de Dieu, de solide félicité.

Mais il est moins facile d'expliquer comment le sens précis des mots « formel » et « objectif » justifie cette interprétation. Au sens scolastique, dit le *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* publié par la *Société française de Philosophie*, « est *formel*, ou existe *formellement* ce qui possède une existence actuelle, effective, par opposition : d'une part à ce qui existe *objectivement* (au sens scolastique du mot, c'est-à-dire seulement à titre d'idée), — d'autre part à ce qui existe *éminemment*,... » On sait que ce sens scolastique est aussi le sens cartésien. Il est douteux cependant qu'il permette une interprétation entièrement satisfaisante des textes ci-dessus indiqués. Encore moins peut-on songer aux acceptions plus modernes des termes « formel » et « objectif ».

Dans ses *Disputationes metaphysicae*, Suarez, dont l'influence fut si grande sur les théologiens

du XVIIe siècle, s'efforce (*Disp.*, II, sect. 1, § 1) de distinguer le *concept formel* du *concept objectif*. Il donne cet exemple : « Quand nous avons le concept d'homme, l'acte que nous accomplissons dans notre esprit pour former ce concept constitue ce qu'on appelle le concept formel, tandis que l'homme connu et représenté grâce à cet acte constitue le concept objectif... ; il est dit à bon droit objectif, car il n'achève pas l'œuvre de l'entendement comme une forme intrinsèque, mais à titre d'objet, de matière à laquelle se rapporte l'œuvre formelle de l'entendement et à laquelle tend directement notre intelligence ; ce qui fait, qu'à la suite d'Averroès, plusieurs ont appelé ce concept objectif *intentio intellecta*, d'autres *ratio objectiva*. » On peut dire sans doute que le concept formel possède une existence actuelle, mais c'est une existence *dans l'esprit*, une existence en tant qu'événement survenu dans la vie mentale. Il est parfaitement réel en ce sens, et même il ne peut être que réel (comme nous dirions que l'image dans une conscience d'halluciné est réelle en tant qu'image). Au contraire le concept objectif, comme l'explique Suarez, peut ne correspondre à aucune réalité positive, se rapporter à de simples « êtres de raison ».

Ces définitions de Suarez permettent d'entendre par « béatitude formelle » la notion de bonheur non rapportée à l'être qui procure ce bonheur, donc la notion de bonheur en général, abstraite-

ment considérée. La « béatitude objective », c'est au contraire l'être, existant hors de nous, au-dessus de nous, assez puissant pour nous dispenser cette félicité que nous recherchons invinciblement. Cette interprétation est confirmée par un texte du célèbre scolastique Eustache de S^{t} Paul qu'on trouvera cité dans le précieux *Index scolastico-cartésien* de M. Gilson (p. 35). Les expressions « béatitude formelle » et « béatitude objective » sont mentionnées dans le *Lexicon quo explicantur D. Thomae et aliorum Scholasticorum verba maxime inusitata*, qui se trouve à la fin du 6^{e} volume de la *Somme théologique* de S^{t} Thomas publiée à Rome chez Forzani en 1887 : l'explication proposée pour le terme « béatitude formelle » diffère légèrement de celle que nous présentons.

Page 84. — (1) Toutes les éditions publiées du vivant de Malebranche portent : « Leur amour est pur, et cet amour est intéressé. » Mais la suite des idées exige : « désintéressé ». Tout le paragraphe est l'exposé de l'objection qu'adressent à Malebranche les partisans du pur amour. Ils détruiraient leur thèse fondamentale en admettant que l'amour de Dieu peut être à la fois pur et intéressé.

Page 85. — (1) Malebranche a maintes fois insisté sur la différence qu'il établit entre *idée* et *perception*. Les idées ne sont pas de simples « modifications de notre âme » (*Recherche*, liv. III,

2e partie, ch. v). L'âme est obscure à elle-même et ce n'est point par la considération de ce qui se passe en elle qu'elle pourrait jamais connaître les corps, ou l'étendue qui les constitue. Pourtant elle ne conçoit rien aussi clairement que cette étendue ; elle découvre les propriétés des diverses figures qu'on y peut découper ; elle démontre ces propriétés avec une parfaite rigueur. C'est la preuve qu'il y a non seulement distinction réelle, mais opposition radicale entre les idées et « nos manières de penser ». Les idées sont en Dieu : c'est pourquoi les mêmes idées éclairent toutes les intelligences et constituent le seul lien qui permet aux êtres raisonnables d'avoir quelque société les uns avec les autres.

Puisque l'idée existe hors de notre esprit, elle ne saurait se confondre avec la connaissance que nous en avons. L'idée est antérieure à cette connaissance, à cette perception ; elle en est la condition. Sans doute l'idée ne serait rien pour moi si ma conscience n'était modifiée par une ou plusieurs perceptions ; mais ces perceptions, ou modalités du « sentiment intérieur », supposent elles-mêmes l'idée dont elles sont les déformations, on pourrait dire : les équivalents pratiques, en ce sens que nos perceptions nous sont données pour nous aider à vivre bien plus que pour nous aider à connaître.

Page 87. — (1) Dans la *IVe Méditation chrétienne*, § 8 : « Il est vrai que maintenant tout est dans

le désordre ; mais c'est une suite du péché qui a tout corrompu par la nécessité même de l'ordre. Car l'ordre même veut le désordre pour punir le pécheur, n'étant pas juste que le pécheur commande à son corps. » Malebranche s'est expliqué plus précisément sur ce point dans le second entretien des *Conversations chrétiennes* et dans le *IIe Entretien sur la mort.*

Page 88. — (1) Tandis que Descartes soutenait que l'esprit est plus facile à connaître que le corps, Malebranche professe tout au contraire que nous n'avons point d'*idée* de l'âme, que nous « sentons » seulement nos modifications intérieures, qu'elles ne sont pas vraiment objets de connaissance. A cette démonstration est consacré le *XIe Eclaircissement* de la *Recherche de la Vérité.* Nous y lisons : « L'ignorance où sont la plupart des hommes à l'égard de leur âme, de sa distinction d'avec le corps, de sa spiritualité, de son immortalité et de ses autres propriétés suffit pour prouver évidemment que l'on n'en a point d'idée claire et distincte. Nous pouvons dire que nous avons une idée claire du corps, parce qu'il suffit de consulter l'idée qui le représente pour reconnaître les modifications dont il est capable... Mais certainement nous n'avons point d'idée de notre esprit qui soit telle que nous puissions découvrir en la consultant les modifications dont il est capable. Si nous n'avions jamais senti ni plaisir ni douleur, nous ne pourrions point savoir si

l'âme serait ou ne serait pas capable d'en sentir. Si un homme n'avait jamais mangé de melon, vu de rouge ou de bleu, il aurait beau consulter l'idée prétendue de son âme, il ne découvrirait jamais distinctement si elle serait ou ne serait pas capable de tels sentiments... » De là suit qu'il est impossible de constituer ce que nous appellerions aujourd'hui une psychologie déductive.

L'argument théologique invoqué ici par Malebranche est également indiqué dans les *Méditations chrétiennes* (*IX*e *M.*, § 19) : « Je ne dois pas, mon fils, te donner maintenant une idée claire de ta substance pour deux raisons principales. Premièrement, parce que si tu voyais clairement ce que tu es, tu ne pourrais plus être uni si étroitement avec ton corps. Tu ne le regarderais plus comme une partie de toi-même... Tu ne veillerais plus à la conservation de ta vie... Secondement, parce que l'idée d'une âme est un objet si grand et si capable de ravir les esprits de sa beauté, que si tu avais l'idée de ton âme, tu ne pourrais plus penser à autre chose... »

Page 93. — (1) Cet emploi du mot *propriété* est fréquent chez les théologiens du XVIIe siècle, particulièrement chez les auteurs quiétistes. La *propriété* est le vice qui nous éloigne le plus du pur amour et que Mme Guyon combat inlassablement. Elle s'indigne contre les âmes *propriétaires*. On lit dans le *Moyen Court* : « Tout ce qui

est de propres efforts et de propriété doit être détruit : parce que rien n'est opposé à Dieu que la propriété, et que toute la malignité de l'homme est dans cette propriété, comme dans la source de sa malice, en sorte que plus l'âme perd sa propriété, plus elle devient pure... » Tout un chapitre des *Justifications* (le XLVIII^e^, t. II, p. 189 et suiv.) est consacré à la *propriété* : après s'être citée elle-même, M^me^ Guyon rapporte une série de passages extraits de S^t^ Denis, de Jean de la Croix, de S^te^ Catherine de Gênes, du P. Nicolas de Jésus-Maria, du P. Jacques de Jésus, de S^t^ François de Sales, etc.

On trouve ce même emploi du mot *propriété* chez Olier, chez Fénelon et même chez Bossuet qui, dans son second traité sur les *États d'oraison* (édit. Levesque, Paris, 1897), s'attache à discerner ce qu'il y a d'orthodoxe dans les théories des théologiens sur la *propriété*. Il recherche l'origine de cette doctrine dans S^t^ Augustin et dans S^t^ Thomas et explique (ch. LVII) « comment l'homme est devenu propriétaire ».

Page 98. — (1) C'est précisément l'idée que développe S^t^ Augustin, *De lib. arbitr.*, liv. II, ch. XIX, texte dont s'inspire Bossuet dans le ch. LVII de son second traité sur les *États d'oraison* : « Il y a selon ce Père (S^t^ Augustin) deux sortes de bien, l'un commun et l'autre propre et particulier. Le bien propre et particulier est celui qui se partage en se communiquant, en sorte qu'il

ne peut être à plusieurs : tels sont les richesses, les honneurs... Le bien commun au contraire, c'est-à-dire Dieu, se répand sans se diviser... Tous le peuvent posséder ensemble, et il rend tous ceux qui le possèdent également heureux. Il en est de même de toutes les choses divines : aussi les désire-t-on aux autres comme à soi-même. ».

Page 98. — (2) Tout le passage qui suit est très caractéristique du souci qu'a toujours Malebranche de faire prédominer l'amour de l'Ordre, sur toute autre manière d'aimer Dieu. Il redoute tellement d'encourager la « nonchalance » pour le salut, qu'il n'hésite point à affirmer qu'un certain amour-propre est « éclairé et conforme à l'Ordre ».

Page 105. — (1) *Justifier* signifie souvent chez Malebranche : faire qu'une personne soit juste, ou plus exactement : devienne un juste. Ainsi dans le *Traité de Morale* (1re partie, ch. VII, § 17) : « Il faut, autant qu'on peut, faire servir la nature à la grâce. Mais qu'on se souvienne toujours que la nature ne justifie pas. » De même chez Pascal (*Pensées*, éd. Brunschvicg, t. XIV, p. 216) : « Jésus est venu... appeler à la pénitence et justifier les pécheurs ». Et chez Bossuet (*Hist. des Var.*, IX, § 5) : « Calvin soutient que la grâce une fois reçue ne se peut perdre : ainsi, qui est justifié et reçoit une fois le Saint-Esprit, est justifié et reçoit le Saint-Esprit pour toujours. »

Page 106. — (1) Sur la tendance de l'homme à « humaniser » Dieu, voir le *VIII*e *Entretien sur la métaphysique*, surtout § 9 et § 15. « Dieu n'est ni bon, ni miséricordieux, ni patient selon les idées vulgaires... Dieu aime l'ordre invinciblement... Il ne peut se dispenser de rendre tôt ou tard aux hommes selon leurs œuvres. Dieu est bon aux bons, méchant pour ainsi dire, aux méchants, toujours sévère, toujours observateur exact des lois éternelles, toujours agissant selon ce qu'il est. » Sa miséricorde consiste à donner aux pécheurs par Jésus-Christ les grâces nécessaires pour changer la méchante disposition de leur cœur, afin qu'ils cessent de pécher, fassent de bonnes œuvres et se rendent dignes du pardon. Mais il ne faut pas se représenter un Dieu ému de compassion. « Je suis certain que Dieu ne sent pas », dit Ariste (§ 10).

Page 107. — (1) Si l'esprit ne peut pas ne pas choisir ce qui nous plaît le plus, on se demandera comment se manifeste notre liberté. A lire ce texte, en accord avec plusieurs passages des *Méditations chrétiennes* (VI, 19) et du *Traité de Morale* (1re part. ch. VI, 15), on croirait que Malebranche adopte le déterminisme. Il n'en est rien et Malebranche s'est expliqué sur ce point dans ces mêmes ouvrages, et plus précisément encore dans ses *Réflexions sur la prémotion physique* (§§ 10, 11 et 12). Pour comprendre sa pensée, il importe de distinguer nettement la liberté de l'homme et

sa volonté. Notre volonté est une tendance naturelle et invincible qui nous pousse à rechercher le bonheur. Commc ce bonheur véritable n'est point ailleurs qu'en Dieu, cette volonté est au fond l'amour néeessaire que nous avons pour Diëu. Mais l'homme a d'abord la liberté de détourner cet amour de l'être infini vers des objets particuliers. C'est la liberté de déméríter, sans laquelle il ne saurait y avoir de mérite. Ce n'est toute notre liberté. Les objets particuliers qui nous plaisent sont l'objet d'une inclination qui ne force pas notre consentement. Si ce sont de faux biens, le prestige ne sera pas durable, ne résistera pas à un plus grand effort d'attention et le moment viendra où des biens plus certains apparaîtront. Pour que la liberté de l'homme soit réelle, il suffit donc qu'il ait le pouvoir de suspendre son consentement. « Je conçois qu'il y a dans l'âme deux puissances, ou deux activités différentes. La première n'est proprement que l'action de Dieu en elle. C'est que Dieu la crée sans cesse avec le désir invincible d'être heureuse, ou qu'il la meut sans cesse vers le bien en général... Mais la seconde puissance ou activité de l'âme consiste dans un vrai pouvoir... non de s'empêcher d'être mue vers tel bien apparent, tant qu'il lui paraît bien, mais... de résister ou de consentir à la motion qui suit naturellement de l'apparence de ce bien... L'amour de la béatitude, l'amour de la fin n'est point libre,... mais l'âme est libre

dans le choix des moyens de parvenir à la fin. Ainsi, tant qu'elle a actuellement quelque sujet de craindre de se tromper, elle a le pouvoir de suspendre son consentement... Quoique dans l'instant qu'elle se détermine, ou qu'elle veut cesser d'examiner les motifs qui la sollicitent, elle consente à ce qui lui paraît alors de meilleur, au motif pour ainsi dire le plus pesant, il dépend d'elle de ne pas s'y rendre, parce qu'il dépend d'elle de ne pas se déterminer. » (*Réfl. sur la prém. phys.*, § 12).

Page 110. — (1) La phrase qui commence par « Néanmoins l'entretien même cité par le P. Lamy... » n'est ni dans la 1re, ni dans la 2e édition. Malebranche n'a nommé son adversaire que lorsque l'âpreté des répliques le dispensait de ménagements.

Page 115. — (1) Dans les éditions antérieures à celle de 1707 le Traité de l'amour de Dieu se termine ici.

Page 135. — (1) Malebranche citera plusieurs fois par la suite cette belle formule d'Abadie qui résume très fidèlement sa propre doctrine.

Page 161. — (1) C'est l'accusation portée contre Malebranche par Arnauld dans le premier volume de ses *Réflexions philosophiques et théologiques* (ch. XXI-XXIV). « C'est une illusion, avait dit Malebranche (*Recherche*, liv. IV, ch. X), de vouloir persuader aux hommes que le plaisir n'est pas un bien et qu'on peut être malheureux au milieu

des plus grands plaisirs. » Et il avait traité les Stoïciens de visionnaires parce qu'ils tâchent de persuader aux hommes qu'on peut être heureux au milieu des douleurs les plus violentes. « Je dis, ajoutait-il, que le plaisir est toujours bon, mais qu'il n'est pas toujours avantageux de le goûter. » Malgré cette restriction sur laquelle Malebranche insistait longuement, Arnauld avait tenté de prouver que Malebranche ne pouvait sans se contredire distinguer le souverain bien du plaisir. Une aide inattendue vint de Hollande à Malebranche. Bayle dans les *Nouvelles de la République des Lettres* d'août 1685 insinua qu'Arnauld cherchait chicane à son adversaire, « afin de le rendre odieux du côté de la morale ». Malebranche laissa très volontiers à Bayle le soin de le défendre sur ce point. Arnauld répliqua par la *Dissertation sur le prétendu bonheur des sens* (1687). Un peu plus tard Pierre Sylvain Régis, dans son *Système de Philosophie* (t. I, p. 245 de l'édition de Paris, 1690, en 4 vol. in-4), reprit à son compte l'accusation d'Arnauld, en y joignant beaucoup d'autres critiques. Malebranche riposta en 1693 par sa *Réponse à M. Régis* (le 3e ch. de cette *Réponse* est consacré à la question des plaisirs des sens), réimprimée en 1694 à la suite d'un ouvrage de M. de Lelevel contre Régis, puis, à partir de 1700, à la suite de la *Recherche.* Régis publia trois répliques dans le *Journal des Savants*, qui provoquèrent une nouvelle *Réponse*

de Malebranche, laquelle parut deux fois en 1694 et n'a jamais été reproduite depuis cette date. La même année Arnauld rédigea sur cette même question une *Lettre* à Malebranche (la 3e d'une nouvelle série), mais elle ne fut imprimée que cinq ans après sa mort. Malebranche écrivit une *Réponse* à Arnauld, datée du 19 mars 1699, qui parut en 1704 et qui forme la première moitié du 4e vol. du *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à M. Arnauld* publié en 1709, — Nous donnons ces indications parce qu'il n'existe aucune bibliographie bien faite de Malebranche. La meilleure, celle de l'abbé Blampignon, fourmille d'erreurs.

De même que dans sa *Première Lettre au P. Lamy* Malebranche se met à l'abri du soupçon de quiétisme en rappelant qu'Arnauld et Régis lui ont reproché d'approuver la morale du plaisir, de même dans sa dernière *Réponse* à Arnauld (p. 178) il renvoie les partisans de cet adversaire disparu au 5e volume du P. Lamy pour écarter l'accusation d'épicurisme.

Page 198. — (1) Le texte que nous reproduisons est le seul que donnent les éditions de 1699 et de 1707, mais le sens exige qu'il soit corrigé et qu'on lise : « Car le plaisir....., bien loin qu'il arrête l'âme à elle-même, la transforme dans l'objet qu'elle aime. » Genoude, en laissant subsister le second « qu'il » et en unissant à cette phrase celle qui suit par la transformation du

point final en virgule, ajoute à l'inintelligibilité une construction grossièrement incorrecte.

Page 218. — (1) Ce passage pose un problème bibliographique. On considère d'ordinaire, comme étant l'édition originale du *Traité de Morale*, celle qui parut à Amsterdam, chez Reinier Leers, en 1684. Celle de Cologne, 1683, passe pour une contrefaçon faussement datée. Or il est étrange que Malebranche, dans un moment où il veut établir que son opinion est ancienne, invoque une édition contrefaite et antidatée et se fasse, pour ainsi dire, complice d'une fraude de libraire. Mais y a-t-il eu fraude ? La vraie date paraît bien être 1684, car nous lisons dans une lettre de Malebranche du 3 mars 1684 : « On a commencé à imprimer le *Traité de Morale* dans les pays étrangers... » (*Corresp. inéd.* publiée par Blampignon, p. 11). D'autre part une lettre de date incertaine, 31 oct. 1683 ou 1684 (*Ibid.*, p. 12) contient cette phrase : « J'ai aussi fini le *Traité de Morale.* Je pense qu'il s'imprimera au même lieu que les *Méditations chrétiennes.* » Or les Méditations paraissent, en 1683, à Cologne, chez Balthazar d'Egmond, comme l'édition du *Traité de Morale* citée dans le présent passage. Il est vraisemblable que l'édition d'Amsterdam, 1684, et celle de Cologne, 1683, ont été imprimées simultanément et sont deux éditions originales. Mais l'éditeur de Cologne semble avoir voulu revendiquer l'antériorité par une petite inexactitude. Bayle écrit en effet en

mai 1684 qu'on imprime la *Morale* de Malebranche, ce qui confirme la lettre de Malebranche du 3 mars 1684.

Page 239. — (1) Ces idées sont développées dans le fragment de la *Réponse générale au P. Lamy* que nous reproduisons avant ces notes.

Page 253. — (1) Les éditions de 1699 et de 1707 ne donnent pas d'autre texte, mais le sens exige qu'on lise : « Bien loin de renverser l'ordre, de dégrader la Divinité lorsqu'on l'aime pour soi ou par le motif d'être solidement heureux en lui, on l'honore effectivement par là. »

Page 260. — (1) Le moine Pélage (en celte *Morgan*, qui signifie *maritime)*, originaire de Grande-Bretagne, enseigna au v^e^ siècle que le péché d'Adam ne pouvait être imputé à ses descendants, que la nature humaine n'était donc pas corrompue et que par suite l'homme pouvait être vertueux sans la grâce. S^t^ Augustin a écrit plusieurs ouvrages contre cette doctrine et spécialement contre Julien, évêque pélagien, qui avait apporté à Rome diverses œuvres de l'hérésiarque. On trouvera des renseignements abondants sur Pélage et sur la lutte soutenue par S^t^ Augustin dans la très érudite préface du tome dixième de l'édition des œuvres de S^t^ Augustin par les Bénédictins (Cf. t. 30 de l'édition Vivès, en 34 vol. in-4, 1872-1878). C'est dans l'un des ouvrages rédigés contre les Pélagiens, le *Livre sur la grâce et le libre arbitre*,

que S[t] Augustin concentre la discussion sur ce point : « D'où peut venir dans l'homme l'amour de Dieu et du prochain, sinon de Dieu lui-même ? Si cet amour ne vient pas de Dieu, mais des hommes, les Pélagiens sont vainqueurs ; mais si cet amour vient de Dieu, c'est nous qui triomphons » (Ch. XVIII).

Page 265. — (1) Malebranche a toujours très sévèrement jugé les Stoïciens. Dans la *Recherche* (liv. I, ch. XVII) il leur reproche d'avoir cru que le plaisir et la douleur sensibles n'étaient point dans l'âme, mais seulement dans le corps : « Ce faux jugement leur servait ensuite de principe pour d'autres fausses conclusions : comme, que la douleur n'est point un mal, ni le plaisir un bien ; que les plaisirs des sens ne sont point bons en eux-mêmes ; qu'ils sont communs aux hommes et aux bêtes, etc. » Dans le ch. X du liv. IV de la *Recherche*, précédemment cité, Malebranche raille les Stoïciens d'abuser les esprits faibles par leur imagination contagieuse et leur véhémence, de nier la force des passions et surtout d'exalter l'orgueil humain. Le Stoïcien ne compte que sur lui-même, n'attend aucun secours de la divinité et croit pouvoir par sa seule volonté s'égaler à Dieu. Il méconnaît la nécessité de la grâce.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 11

BIBLIOGRAPHIE 67

AVERTISSEMENT DE MALEBRANCHE AU TRAITÉ DE L'AMOUR DE DIEU 70

TRAITÉ DE L'AMOUR DE DIEU 75

TROIS LETTRES DU P. MALEBRANCHE AU R. P. LAMY, RELIGIEUX BÉNÉDICTIN :

Première lettre 119

Seconde lettre 171

Troisième lettre 236

1er APPENDICE. AVERTISSEMENT DE MALEBRANCHE AUX EXTRAITS DE LA *Connaissance de soi-même* DU P. LAMY 278

EXTRAIT DU TOME III, CHAP. IX 279

EXTRAIT DU TOME V, 2e PARTIE, *Eclaircissements*, p. 126 et suivantes 288

2e APPENDICE. EXTRAIT DE LA *Réponse générale du P. Malebranche aux Lettres que le P. Lamy lui a adressées* 294

NOTES 301

LA COLLECTION DES
CHEFS-D'ŒUVRE MÉCONNUS
EST IMPRIMÉE PAR
FRÉDÉRIC PAILLART
IMPRIMEUR A ABBEVILLE
(FRANCE), SUR VÉLIN
PUR CHIFFON DE LA MAISON
MONTGOLFIER FRÈRES DE
SAINT-MARCEL-LÈS-ANNONAY